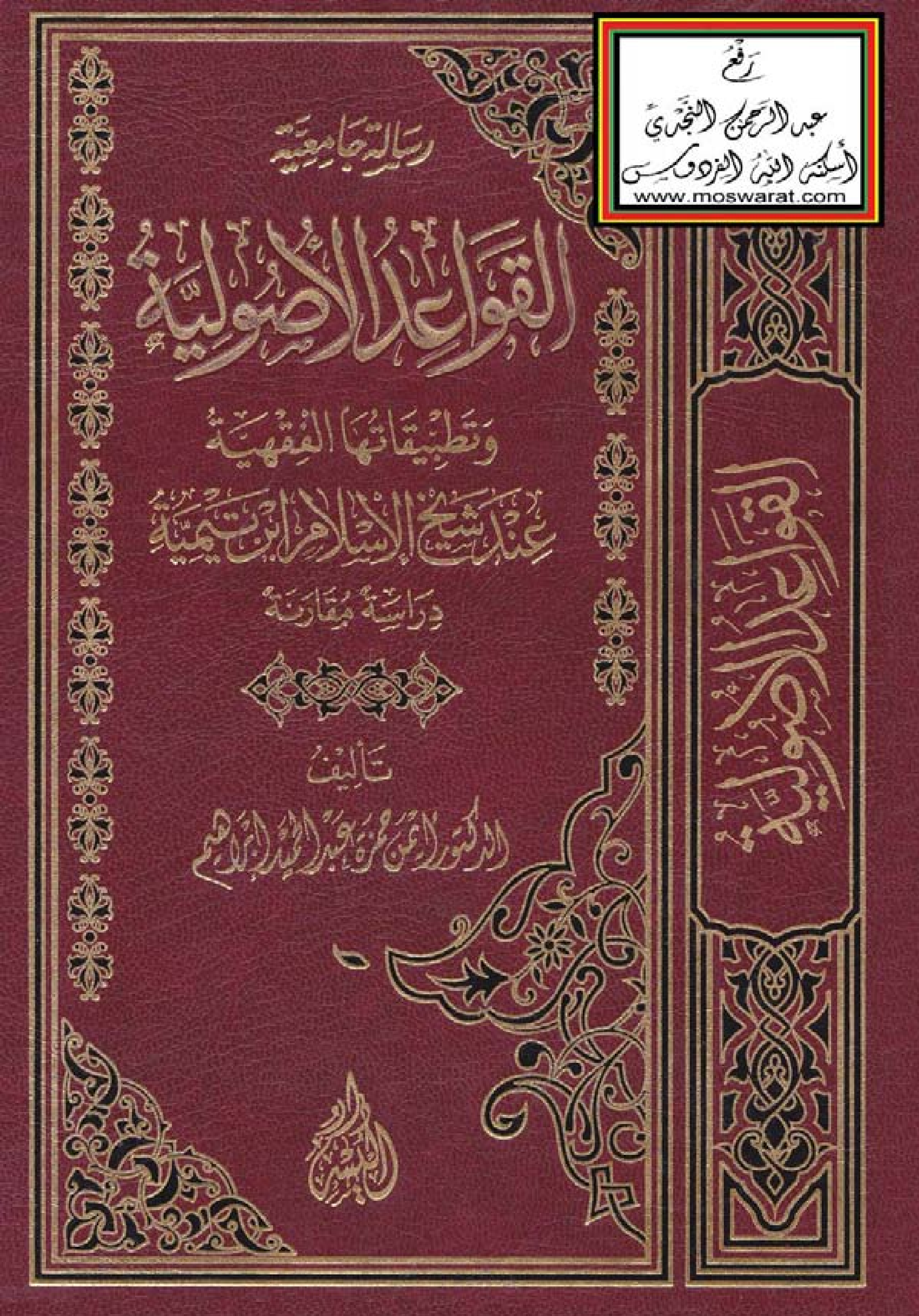
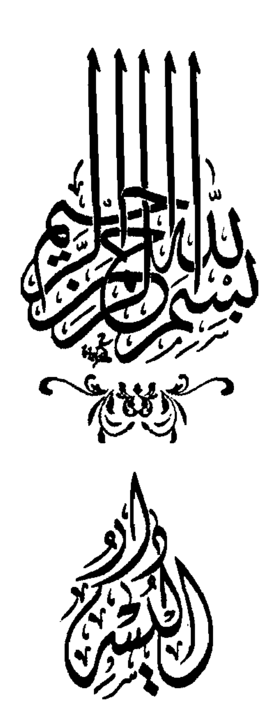
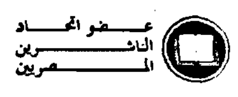

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
رسالة جامعية
القواعد الأصولية
وتطبيقاتها الفقهية
عند شيخ الإسلام ابن تيمية
دراسة مقارنة
تأليف


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



القواعد الأصولية
وتطبيقاتها الفقهية
عند شيخ الإسلام ابن تيمية





عضو اتحاد
الناشرين
المصريين

رقم الإيداع

٢٠١٢/ ١٤٦٩٣

ترقيم دولي

978-977-6406-01-8



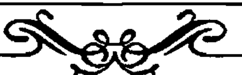
الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

إبراهيم، أيمن حمزة عبد الحميد.
القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند شيخ الإسلام
ابن تيمية: دراسة مقارنة
أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم
القاهرة، دار اليسر ٢٠١٢م.
٦٤٠ص، ١٧سم × ٢٤سم.
تدمك ٩٧٨٩٧٧٦٤٠٦٠١٨
١- الفقه الإسلامي في أصول
٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ١٢٦٣-١٣٢٨
أ- العنوان

٢٥١



٢٠ ش عبد العزيز عيسى، المنطقة التاسعة
الحي الثامن، مدينة نصر، القاهرة.
تليفون: ٠٢٢٢٤٧٠٩٢٦٩ ٠٠٢
فاكس: ٠٢٢٢٤٧١٤٨٠١ ٠٠٢
محمول: ٠١٠٦٢٢٢٧٦٢٠٨ ٠٠٢
خدمة العملاء: ٠١١١٨٠٠٦٠٦٠ ٠٠٢
Email: alyousr@gmail.com

رسالة جامعية

القواعد الأصولية

وتطبيقاتها الفقهية

عند شيخ الإسلام ابن تيمية

دراسة مقارنة

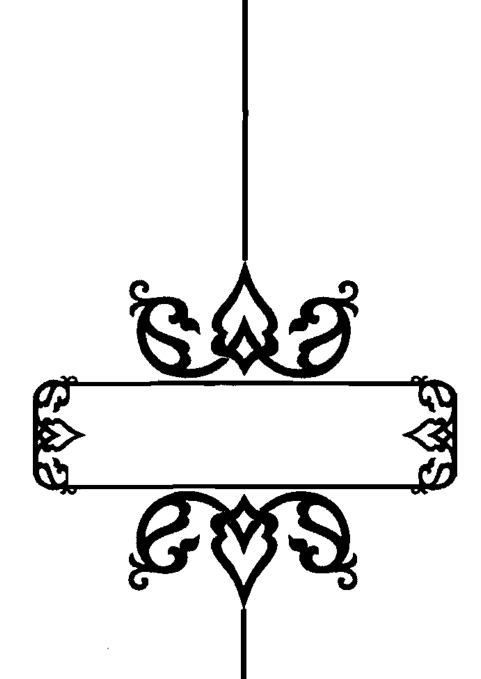
تأليف
الدكتور أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم

دار البشائر





أصل هذا الكتاب رسالة علمية حصل بها الباحث على درجة الدكتوراه في الشريعة الإسلامية من كلية دار العلوم ـ بجامعة القاهرة



المُقَدِّمَةُ

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادى له، وأشهد لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (١٠٢)﴾ [آل عمران:١٠٢].

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١)﴾ [النساء:١].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (٧١)﴾ [الأحزاب:٧٠، ٧١].

أما بعد..

فما أشدَّ حاجةَ العبدِ إلى سلوك سبيل المتعلمين، وما أحوجَه إلى فَهم مسالك المجتهدين، والسيرِ على درب العلماء الربانيين، الذين بلغوا الغاية في الفَهم عن ربِّ العالمين، فانبروا بما أوتوا من نور العلم في المحراب قانتين، شاكرين لربهم ما اختصهم من الآلاء والعطايا.

لقد كان لسعي أئمتنا الكرام أثرٌ بالغٌ في ترك ميراث هائل من الأحكام الفقهية المبنية على قواعدَ محكمةٍ في طرق الاستنباط، وأصولٍ جامعة لمسالك الاستدلال.

وفي فضل العلم بها يقول القرافي: «وبقدر الإحاطةِ بها يعظُمُ قدرُ الفقيه

ويَشرُف، ويظهرُ رونقُ الفقه ويُعرَف، وتتضح مناهجُ الفتاوى وتُكشَف، فيها تنافسَ العلماءُ، وتفاضَلَ الفضلاء، وبَرَّز القارحُ على الجَذَع[1] وحاز قصَبَ السَّبْق مَنْ فيها بَرَع، ومن جعل يُخرِّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية، تناقَضَتْ عليه الفروعُ واختلفتْ، وتزلزلتْ خواطرُه فيها واضطربَت»[2].

والحكيمُ إذا أراد التعليم لا بد له أن يجمع بين بيانين؛ إجمالي تتشوفُ إليه النفس؛ وتفصيلي تسكُنُ إليه، وهذه القواعدُ تضبطُ للفقيه أصولَ المذهب، وتُطلعُه من مآخذ الفقه على نهاية المطلب[3].

ومن ثمَّ كان الاشتغالُ بجمع هذه القواعد الأصولية وتحريرِ الكلام فيها، وبيانِ ما ينبني عليها من الفروع الفقهية، وما يخرج عنها، عملاً جديرًا بالاعتناء، وحفيًّا بالدراسة، وذلك لأمور:

الأول: أن فيه توضيحًا للقواعد الأصولية وتصورها؛ إذ هو نقل لها من حيز البحث النظري إلى الواقع العملي.

الثاني: تمييز القواعد الأصولية التي يَنبني عليها أثرٌ وفائدةٌ في استنباط الأحكام الفقهية عن غيرها، التي هي عارية عن المثال، فتكون جديرة بالإبعاد.

الثالث: ضبط الأحكام الفقهية على مسالك الاستنباط، وقواعد الاستدلال الصحيحة مما يُجنِّب الاضطراب في الاجتهاد، والشطط في الاختيار.

---

(١) برّز الرجل: يعني فاقَ أصحابه فضلاً، والقارحُ: هو ما أكمل خمس سنين من ذي الحوافر، والجذع ما استكمل سنتين ودخل في الثالثة، والمراد: أن بمعرفة القواعد يتميز المرء عن غيره.

(٢) الفروق للقرافي (٦٢/١).

(٣) المنثور في القواعد للزركشي (٦٦/١).

الرابع: إلحاقُ الفروعِ الفقهية المستجدة بما يناسبُها من قواعد أصولية تَكشِفُ عن أحكامها، وتبين مآخذها وطرق الاستدلال عليها.

قال الإمام القرافي: «ومن ضبطَ الفقهَ بقواعدِه، استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتَّحد عنده ما تناقضَ عند غيره وتناسب، وأجاب الشاسعَ البعيدَ وتقارَب، وحصَّل طِلْبَتَه في أقرب الأزمان، وانشرحَ صدرُه لما أشرَقَ فيه من البيان»[1].

وقد حظيت القواعد الأصولية وتخريج الفروع عليها بنصيب من ميراث أئمتنا، وإن كان أقل مما نالته القواعد الفقهية، فمن هذا الميراث:

١- " تأسيس النظر " للإمام أبي زيد الدبوسى (ت:٤٣٠هـ).

٢- " تخريج الفروع على الأصول" للإمام شهاب الدين الزنجاني الشافعي (ت:٦٥٦هـ).

٣- "مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول" للإمام أبي عبد الله التلمساني المالكي (ت:٧٧٢ هـ).

٤- "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول" للإمام جمال الدين الإسنوي الشافعي (ت:٧٧٢هـ).

٥- "القواعد والفوائد الأصولية": للإمام علاء الدين ابن اللحام البعلي الحنبلي (ت:٨٠٣هـ).

وهذه المصنفات وإن اعتنت بجانب مهم من علم أصول الفقه، وهو تخريج الفروع على الأصول، إلا أنها تحتاج إلى ما يدعم مسيرتَها، ويتمِّمُ فائدتَها لتتسعَ

---

(١) الفروق (٦٢/١).

دائرةُ التخريج الفقهي فيها ليشمل الخلاف الفقهي بين فروع المذاهب الأربعة.

فلا يقتصرُ على فروع مذهب واحد كما فعل الإسنوي في «التمهيد»[١]، وابن اللحام في «القواعد»، أو ينحصر فيما بين الحنفية والشافعية كما هو صنيع الإمام الزنجاني، أو بين الحنفية والشافعية من جهة، والمالكية من جهة أخرى كما فعل التلمساني.

كما أن القارئ لكتب التخريج قد يفتقد أمرًا مهمًّا، يُصعِّب عليه الاستفادةَ منها، وهو بيانُ وجهِ تخريج الفرع الفقهي على القاعدة الأصولية، التي يُخرِّج عليها المُصنِّف.

فعند دراسة كتاب «التمهيد» للإسنوي مثلاً، قد لا يقفُ الدارسُ أحيانًا على العلاقة بين الفرع الفقهي، والقاعدة المُخرَّج عليها، ثم إذا وقف عليه بعد عَناءٍ وطولِ تأمُّل، قد لا يجد أن الفرعَ يستقيمُ تخريجُه على القاعدة، بل يجد في الفرع من التقييد والاستثناء ما يُخرِجه عن القاعدة. وهذه تعد إحدى المشكلات عند دراسة كتب "تخريج الفروع على الأصول".

وتوجيهُ النظرِ إلى البحث في مجال القواعد الأصولية إنما يرجعُ إلى أيام الدراسة لفقه الإمام ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢]؛ إذ بالوقوف على أسباب الخلاف بين الفقهاء تبين أثر القواعد الأصولية فيه؛ إذ قلما يرجع الخلاف الفقهي إلى غير مسألة أصولية.

ومن ثَمَّ استخرتُ اللهَ تعالى على أن يكون موضوعُ البحث المقدم لنيل درجة

---

(١) حيث اقتصر على تخريج الفروع الفقهية عند الشافعية، وقصد بذلك فتح المجال لسائر أصحاب المذاهب الأخرى. فقال ص(٤٧): «وقد مهدتُ بكتابي هذا طريق التخريج لكل ذي مذهب، وفتحت به باب التفريع لكل ذي مطلب، فلتستحضر أرباب المذاهب قواعدها الأصولية، وتفاريعها، ثم تسلك ما سلكته، فيحصل به إن شاء الله تعالى لجميعهم التمرن على تحرير الأدلة وتهذيبها، والتبين لمأخذ تضعيفها وتصويبها».

(٢) وذلك في رسالة الماجستير التي كانت بعنوان: «الاتجاه الفقهي لابن خزيمة في صحيحه»، بإشراف أستاذنا الفاضل وشيخنا الجليل الدكتور الوالد أحمد يوسف سليمان حفظه الله.

الدكتوراه - إن شاء الله تعالى- في القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية ثم كان التأني والتروي بعد الاستخارة وسؤال أهل العلم لاختيار مجالٍ للبحث يُظهر أَهميَّة الموضوع وضرورتَه، وحُسْنَه في ربط الفروع بالأصول ودقتَه، فوقع الاختيار على مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لتقوم الدراسة عليها، وذلك لأمور:

الأول: ما حَظِي به الشيخُ رَحِمَهُ ٱللَّهُ من مكانة علمية رفيعة بين العلماء، لغزارة علمه، ودقته، وتحريره النقول عن الأئمة الأربعة وغيرهم.

قال ابن دقيق العيد (ت:٧٠٢هـ): «لما اجتمعتُ بابن تيمية رأيتُ رجلاً العلوم كلها بين عينيه، يأخذ منها ما يريد، ويدع ما يريد»[(١)].

وقال ابن الزملكاني (ت٧٢٨هـ): «كان إذا سُئلَ عن فنٍّ من العلم ظنَّ الرائي والسامعُ أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكَم أن أحدًا لا يعرفه مثله، وكان الفقهاءُ من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك»[(٢)].

الثاني: اعتناء الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بردِّ اختياره في المسألة الفقهية إلى أصلها من القواعد الأصولية، فحصل لنا بذلك نموذجٌ عمليٌّ في باب تخريج الفروع على الأصول جدير بالدراسة والتنبيه عليه.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبينًا أهميةِ ردِّ الفروع إلى الأصول: «لا بد أن يكونَ مع الإنسان أصولٌ كليَّة تُرَدُّ إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يَعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات، فيتولد فساد عظيم»[(٣)].

---

(١) الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي ص(١١١).
(٢) العقود الدرية لابن عبد الهادي ص(٩).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٠٣/١٩)

الثالث: محاولة الوقوف على القواعد الأصولية التي تُعدُّ منهجًا للشيخ في اختياراته الفقهية التي تميزت أحيانًا بمخالفتها لجمهور العلماء، حتى نُسب إليه مخالفته للإجماع، وهذه الاختيارات هي في الحقيقة ثمرةُ الفكرِ الأصولي المتَّبع عند الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الرابع: الاستفادة من منهج الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الوقوف على كثير من أحكام المستجدات التي تفتقر إلى تخريجها على القواعد الأصولية الصحيحة؛ وذلك لما كان للشيخ من جهد بارز في معالجة مستجدات عصره، وتحرير الفقه من جموده.

ولتحقيق هذه الثمرة المرجوة من دراسة القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن تيمية، فقد كان المنهج المتبع في هذه الدراسة يتمثل في المحاور الآتية:

المحور الأول: ما يتعلق باستخراج القواعد الأصولية:

ويظهر فيما يلي:

أولا: اعتمدتُ -بعد استمداد العون من الله- على «مجموع الفتاوى» لابن تيمية في إخراج القواعد الأصولية، وتطبيقاتها الفقهية[1].

ثانيًا: اقتصرتُ في الدراسة على القواعد الأصولية التي خرَّج عليها ابنُ تيمية فروعًا فقهية؛ إذ كان الغرضُ من البحث إعطاءَ نموذَجٍ عمليٍّ على تخريج الفروع على

---

(١) وكفي به جامعًا لما كتب الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ وما تركه من موروث هائل، ولا يمنع ذلك أنني احتجت إلى الرجوع إلى كثير من مؤلفات الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ومنها:

١- كتاب " المُسوَّدة " لآل ابن تيمية رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في أصول الفقه، ففيها كثيرٌ من التقريرات لشيخ الإسلام ابن تيمية تُعين على فَهم القاعدة الأصولية المستخرجة من «مجموع الفتاوى».

٢- كتاب " درء تعارض العقل والنقل"، فقد تطرق فيه ابن تيمية لبعض القواعد الأصولية.

وأما كتاب " القواعد النورانية "، فهو بكامله في مجموع الفتاوى، وإن كان مفرقًا فيه، وذلك ديدنُ كثيرٍ من الكتب التي تُطبع منسوبة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية، فإذا اقتنيتها وطالعتها وجدتها بعينها في مجموع الفتاوى، وهذا مما شجعني على الاقتصار على مجموع الفتاوى، وأما كتاب "المستدرك على مجموع الفتاوى" الذي طبعه الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الذي أعان والده في جمع فتاوى ابن تيمية، ففيه المجلد الثاني خاصٌّ بأصول الفقه فسعدت به، وإذا به تجريد لكلام ابن تيمية الحفيد عن كلام جده وأبيه من خلال كتاب "المسوَّدة".

الأصول، فلم أرَ حاجةً لذكر قواعدَ مجردةٍ بغير بيانٍ لآثارها الفقهية، لا سيما وقد اعتنت بذلك بعضُ الرسائل الجامعية التي جمعت آراء ابن تيمية الأصولية.

وهنا أمران تجدرُ الإشارة إليهما:

الأول: أني التزمتُ بالفروع الفقهية التي خرَّجها ابن تيمية على قواعده الأصولية، حيث لم أُخرِّج اختياراته الفقهية على قواعده ما لم ينصَّ هو على هذا التخريج؛ وذلك حتى لا أُلزمَه بما قد لا يلتزمُ به، أو يكونُ اختيارُه الفقهي قد انبنى على قاعدة أخرى أو دليل آخر لم أتبيَّنه.

الثاني: قد يكون حكمُ الفرع الفقهي المخرَّج على القاعدة الأصولية محلَّ إجماع، أو قولَ الجمهور، وتكون الغايةُ من ذكره بيانَ صحة تخريجه على القاعدة، أو تكون القاعدة مسلكًا نبَّه عليه الشيخ، أو انفرد به في الاستدلال على هذا الفرع، ومن ثمرة ذلك تقوية حجة الجمهور، وازدياد القاعدة إيضاحًا وبيانًا، وتوثيق العلاقة بين الأصول والفروع.

ثالثًا: رتبتُ القواعدَ الأصولية على أبواب علم الأصول، فبدأت بالقواعد المتعلقة بالأحكام الشرعية، ثم بالأدلة الشرعية، ثم بطرق الاستدلال.

المحور الثاني: ما يتعلق بدراسة القواعد الأصولية:

أولا: أبقيت القاعدة الأصولية على الصيغة التي ذكرها ابنُ تيمية، ولم أتصرف فيها إلا في مواضع قليلة طلبًا للإيجاز.

ثانيًا: بيَّنتُ معنى القاعدة تحت عنوان جانبي التزمتُ به في جميع الدراسة؛ لتخرج على نظم واحد، وقد أَسبقُ أحيانًا معنى القاعدة بمقدمةٍ تُمهِّد لفَهم معناها،

إذا كانت القاعدة تحتاج إلى ذلك[١].

ثالثًا: ذكرتُ أقوال الأصوليين في القاعدة، واكتفيتُ بأشهرِها، مما يكون له أثرٌ عمليّ في تخريج الفروع على الأصول؛ إذ كان المأمولُ من علم الأصول ضبطَ قواعدِ الاستنباط، وفَهمَ مسالك العلماء في الاستدلال، وهذا لا يتحققُ بدارسة أقوال لا قائل بها، ولا هي منسوبة لأحد من أهل العلم، فضلاً عن ضَعفِ مأخذِها، وبُعْد حُجَّتها، ففي نقلِ مثلِ هذه الأقوال إثقالٌ لعلم الأصول، وتضييعٌ للمأمول من دراسته[٢].

رابعًا: بيَّنتُ مأخذ كل قول من الأقوال الأصولية بإيجاز، حتى تتضح القاعدة، وسبب الخلاف فيها.

خامسًا: لم أُخلِ الدراسةَ في الجانب الأصولي من الترجيح لأحد الأقوال إذا تبين قوةُ مأخذه، ووضوح دليله.

المحور الثالث: ما يتعلق بجانب التطبيقات الفقهية:

فكان على النحو الآتي:

أولا: ذكرتُ الاختيارَ الفقهي لشيخ الإسلام ابن تيمية في المسألة، وأيدت ذلك بنقل عنه.

ثانيًا: بيَّنتُ وجهَ تخريج هذا الفرع على القاعدة، تحت عنوان جانبي التزمت به في جميع الدراسة لتنتظم على هيئة واحدة.

---

(١) انظر مثلا قاعدة "إذا كان في الأصل وصفان مناسبان لم يجز إلحاق الفرع بأحدهما دون الآخر". ص(٢٨٧) من هذا البحث.

(٢) انظر مثلا قاعدة: الأمر يقتضي الوجوب ص(٤١٣) حيث اكتفى الباحث بأربعة أقول، وقد أوصلها بعض الأصوليين إلى خمسة عشر قولاً، وقاعدة: النهي يقتضي الفساد ص(٤٥٤) فقد حُكِي فيها تسعةُ أقوال، وحصلت الكفاية بثلاثة أقوال مع ذكرِ وجهِ كل قول من النظر.

ثالثًا: ذكرت أقوال الفقهاء في المسألة، سواءٌ من وافقه ابن تيمية ومن خالفه.

رابعًا: تناولتُ الخلافَ الفقهي في المسألة من جهة بيانِ أثرِ القاعدة الأصولية فيه، ولم أتناول الخلافَ من جميع جهاته، بحيث يتطلبُ ذلك سردَ جميع الأدلة ومناقشتها في المسألة الفقهية، فتخرج الدراسةُ عن الغاية المرجوَّة منها[١].

خامسًا: ختمت كلَّ فرع فقهي ببيان مدى صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة الأصولية المذكورة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أمرين:

الأمر الأول: أنه قد يكون اختيارُ ابن تيمية في المسألة راجحًا دليلًا غيرَ أن تخريجَه على القاعدة الأصولية المذكورة فيه نظر، بحيث يكون رجحانُ اختيارِه لدليلٍ آخرَ غير القاعدة الأصولية[٢].

الأمر الثاني: أن الفرع الفقهي الواحد قد يكون مخرَّجًا على عدة قواعد أصولية، وبعد البحث يظهرُ استقامة تخريجِه على إحداها دون الأخرى[٣].

وأما عن السمات العامة لمنهج البحث:

فكانت على النحو الآتي:

---

(١) وذلك يظهر في بعض الفروع الفقهية التي خرَّجها ابن تيمية على عدة قواعد أصولية، وفي كل موضع يختلف تناول المسألة باعتبار القاعدة الأصولية المخرَّج عليها. انظر: مسألة " الصلاة في وقت النهي" حيث خرجها ابن تيمية على قاعدة "ما مُنع سدًّا للذريعة أبيح للحاجة" في الباب الثاني ص(٣٣٥)، وخرَّجها كذلك على قاعدة "العموم المحفوظ أولى من العموم المخصوص" في الباب الثالث ص(٥٥٨).

(٢) ومثال ذلك: مسألة طهارة المني، فمع القول بأن الراجح طهارة المني كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية إلا أن تخريجه على القاعدة التي ذكرها وهي: قاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة " لا يستقيم. انظر: ص (٥٨٥) من هذا البحث.

(٣) ومثال ذلك: مسألة "طهارة أبوال الإبل " حيث خرجها ابن تيمية على عدة قواعد أصولية، ومع البحث تبين عدم صحة تخريجها على إحدى هذه القواعد، وهي قاعدة: "العام يُبنى على الخاص"، مع التسليم بصحة تخريجها على بقية القواعد.

أولا: اقتصرت في صلب الرسالة على وجوه أقوال الأئمة مع المناقشة والترجيح، وأما توثيق الأقوال عن الأئمة فقد اختصت هوامش الرسالة بها تحاشيًا لإطالة البحث، ولم أكتفِ بذكر الموضع من الكُتُب بالجزء والصفحة فقط، بل نقلتُ من الكتب ما يكون توثيقًا لأقوالهم، لا سيما في جانب التطبيق الفقهي.

ثانيًا: بالنسبة لتخريج الأحاديث؛ فما كان مخرَّجًا في الصحيحين أو أحدِهما اكتفيتُ بذكر موضعه فيهما، وما كان خارجَ الصحيحين فخرَّجتُه من مظانه ذاكرًا أقوال أئمة الحديث في إسناده معتنيًا بأحكام الحافظ الكبير ابن حجر العسقلاني.

ثالثًا: ما يتعلق بترجمة العلماء فقد اقتصرتُ على تراجم المغمورين من أهل العلم الذين ذكرهم العلماء لانفرادهم، وأما أهلُ العلم المشهورون كالأئمة الأربعة، وأصحابِ أمهات الكتب في الأصول كالغزالي، والرازي، والآمدي، فلم أترجم لهم؛ لشهرتهم أولاً، ولأن طبيعةَ البحث تخاطبُ المتخصصين الذين لا يخفى عنهم أحوالُهم.

وأما عن الدراسات السابقة: فما أكثرَ ما كُتب عن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من الرسائل الجامعية، ولقد صنَّفَ الدكتور عثمان بن محمد شوشان كتابًا أسماه: "دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية" جمعَ فيها الرسائلَ التي تناولت ابن تيمية بالبحث في شتى العلوم العربية والإسلامية[1]، ومع كثرة هذه الدراسات فلم أجدْ مَن تناول قضية القواعد الأصولية وتخريج الفروع الفقهية عليها عند ابن تيمية.

(١) وقد قسم كتابه إلى قسمين؛ الأول ما اختص بجانب الدراسات المؤلفة عن ابن تيمية، وشمل (١٣٠) رسالة، والثاني الرسائل التي اختص بما حقق من مؤلفاته وشملت (١٧٧) رسالة. وقد ألف هذا الكتاب سنة ١٤٢٣هـ أي ما يزيد على ثماني سنوات، ولا تزال الدراسات عن ابن تيمية منذ ذلك الوقت في تزايد.

وإن كان هناك بعضُ الرسائل الجامعية التي تناولت أحد الموضوعات الأصولية عند ابن تيمية، كالأدلة الشرعية، أو دلالة الألفاظ، أو جانب المقاصد[١].

كما أن هناك بعضَ الرسائل التي حملت عنوانًا مطابقًا مع اختلاف مجال التطبيق كرسالة "القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن قدامة في كتابه المغني" للدكتور الجيلاني المريني[٢].

وقد اقتضت طبيعةُ القواعد الأصولية التي انطبق عليها شرطُ الدراسة[٣] تقسيمَ الموضوع إلى فصل تمهيدي، وثلاثة أبواب وخاتمة.

أما **الفصل التمهيدي** فقد اشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالقواعد الأصولية.

وقد حوى خمسةَ مطالب عرَّفتُ فيها بإيجاز القاعدة الأصولية، وبيَّنتُ أهم سماتها، وأوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين القاعدة الفقهية.

المبحث الثاني: في القواعد الأصولية عند ابن تيمية.

وقد اشتمل على أربعة مطالب، تناولتُ فيها مصادر استمداد القواعد الأصولية عند ابن تيمية، ومنهجه في تناولها، ثم بيان أهم سماتها، وأخيرًا مظاهر التجديد فيها.

وقد كانت الرغبةُ في هذا الفصل التمهيدي أن يزيد مبحثًا ثالثًا في ترجمة الشيخ ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ استئناسًا بذكر الصالحين، وإحياءً لهمة البطَّالين، ثم وجدتُ

---

(١) انظر دليل الرسائل الجامعية ص(١١٠-١٢٢) في قسم رسائل أصول الفقه.

(٢) طبعت في دار ابن عفان بمصر في مجلدين سنة ٢٠٠٢ م.

(٣) وقد سبق بيان أنها القواعد الأصولية التي خرَّج ابن تيمية فروعًا فقهية عليها.

أن الشيخ قد نال من التراجم المفردة له[1]، والتراجم في كتب التراجم العامة[2]، والتراجم في الدراسات الأكاديمية ما يجعلُ ذكرَ ذلك تكرارًا يُثقل كاهلَ الرسالة، ويصرف عن المقصود منها، وما عساي أن أقول، وقد كُتِب عنه ما كُتِب، فانصرفتُ عن ذلك مكتفيًا بما قرأت عن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وأما **الباب الأول فقد اختص بالقواعد الأصولية المرتبطة بالحكم الشرعي**، وذلك في فصلين:

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم التكليفي

والفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالتكليف

واشتمل **الباب الثاني على القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام**، وفيه فصلان:

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المتفق عليها

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المختلف فيها

ثم جاء **الباب الثالث ليتناول القواعد الأصولية المتعلقة بدلالة الألفاظ وطرق الاستنباط**،

---

(١) من الكتب التي أفردت في ترجمة الشيخ:
أ- العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لابن عبد الهادي (ت٧٤٤)، وهي من أوسع التراجم لشيخ الإسلام.
ب- الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية لعمر البزار (ت٧٤٩)
ج- الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي (ت٨٤٢)
د- الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية لمرعي بن يوسف الكرمي (ت١٠٣٣)، وهو يعد اختصارًا للكتاب السابق.
هـ- الكواكب الدرية في مناقب ابن تيمية للمرعي الكرمي أيضًا.
ومن أوسع ما أفرد في ترجمة شيخ الإسلام من كتب المعاصرين، كتاب " الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون " جمعه علي عبد العزيز شمس، ومحمد بن علي عمران بإشراف من الشيخ العلامة بكر أبو زيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ضمن مشروع آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وما لحقها من أعمال.

(٢) من أكثر العلماء ذكرًا لشيخ الإسلام ابن تيمية في تراجمه الحافظ شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨)، وهو ممن عاصر ابن تيمية حيث ترجم له في تسعة كتب؛ أوفاها ما في «ذيل تاريخ الإسلام»، وقد ذكر الشيخ بكر أبو زيد أن عيون تراجم ابن تيمية ثلاث: «العقود الدرية» لابن عبد الهادي، و«البداية والنهاية» لابن كثير (ت٧٧٤)، و«الذيل على طبقات الحنابلة» لابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥).

وذلك في أربعة فصول:

الفصل الأول: القواعد الأصولية اللغوية

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالأمر والنهي

الفصل الثالث: القواعد الأصولية المتعلقة بالعام والخاص والمطلق والمقيد

الفصل الرابع: القواعد الأصولية المتعلقة بالمجمل والمبين والمشترك

ثم **الخاتمة** وتناولت أهم نتائج هذا البحث، والتوصيات المقترحة.

وبعد، فهذا جُهْد المُقِلِّ، وسعيُ الضعيف، فما كان منه من صواب فمن الله وحده، وما كان منه من خطأٍ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله ﷺ بريئان منه، ولا يسعني في هذا المقام إلا التوجه لله الكريم سائلاً السداد والعون، راجيًا أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجهه الكريم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.





الفصل التمهيدي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بالقواعد الأصولية.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية عند ابن تيمية.

المبحث الأول



التعريف بالقواعد الأصولية



وفيه مطالب:

المطلب الأول: تعريف القاعدة

المطلب الثاني: المراد بالأصولية

المطلب الثالث: تعريف القاعدة الأصولية باعتبارها لقبًا على نوع من القواعد

المطلب الرابع: سمات القاعدة الأصولية

المطلب الخامس: الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية



المطلب الأول
تعريف القاعدة

لما كان مصطلحُ القواعد الأصولية مركبًا من جزأين؛ "القواعد"، و"الأصولية"، فاحتاج البحث للوقوف على معنى جزأيها أولا، ثم الوقوف على تعريف القاعدة الأصولية باعتبارها علمًا ولقبًا على نوع معين من القواعد.

أولا: تعريف القاعدة لغة:

للقاعدة عدة معانٍ في اللغة[1]، وأقرب ما يكون لموضوع الدراسة هو أن القاعدة هي أساس الشيء وأصله، قال ابن منظور: «القاعدة أَصلُ الأُسِّ، والقواعدُ الإِساسُ، وقواعدُ البيتِ: إساسُه[2]، وفي التنزيل: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ [البقرة:١٢٧]، وفيه: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل:٢٦]. قال الزجاج: القواعدُ أَساطينُ البناء التي تَعْمِدُه»[3].

وقولهم: بَنَى أَمْرَه على قاعدةٍ، وقواعِدَ، وقاعدةُ أَمْرِك واهِيَةٌ، وتركوا مقاعِدَهم: مَرَاكِزَهم، وهو مَجاز[4]

وقواعدُ السَّحاب: أُصولُها المُعْتَرِضة في آفاق السماءِ، شُبِّهت بقواعدِ البِناء،

---

(١) من معاني القاعدة في اللغة: القاعدة بمعنى المرأة التي قعدت عن الحيض والأزواج، ومنه قوله تعالى: ﴿ والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحًا﴾، وكذلك القاعدة اسم لفاعل للمرأة بهيئة القعود. انظر: معجم مقاييس اللغة (١٠٨/٥)، ولسان العرب(٣٦٨٩/٥) مادة (قعد).

(٢) قال ابن منظور: « الأُسُّ والأَسَس والأَساس كُلُّ مُبتدَإٍ شيءٍ، والأُسُّ والأَساس أَصل البناء، والأَسَسُ مقصور منه، وجمع الأُسِّ إِساس، مثل عُسّ وعِساس، وجمع الأَساس أُسس، مثل قَذال وقُذُل، وجمع الأَسَس آساس، مثل سببٍ وأَسباب، والأَسيس أَصل كل شيء». لسان العرب (٧٨/١) مادة (أسس)

(٣) لسان العرب لابن منظور، مادة: قعد

(٤) تاج العروس للزَبيدي، باب الدال مع القاف والعين (٦٠/٩).

قاله أبو عُبَيد[١]. وقال ابنُ الأَثير: المراد بالقواعد ما اعتَرَضَ منها وسَفَلَ، تشبيهًا بقواعد البِناء[٢].

ومما سبق يتضح أن القواعد هي أسس الشيء، وركائزه التي ينبي عليها، وأن القواعد لها إطلاق مادي كقواعد البيت، ولها إطلاق معنوي، كقواعد العلم، وقواعد الدين.

ثانيًا: تعريف القاعدة اصطلاحًا:

تناول العلماء تعريف القاعدة اصطلاحًا في الكتب العامة التي لم تختصَّ بإضافة القاعدة إلى علم معين، كما ورد تعريفها في الكتب المختصة بنوعٍ من القواعد، ككتب القواعد النحوية، أو الفقهية، أو غيرها. والمراد هنا تعريف القاعدة مجردةً عن الإضافة.

ولم تختلف تعريفاتُ العلماء بأن القاعدة هي ما يَنْبني عليه فروع، أو ما يجمع أجزاء، وإن اختلفت عباراتهم في وصف القاعدة ذاتها، بأنها: أمر كلي[٣]، أو قضية كلية[٤]، أو حكم كلي[٥].

---

(١) غريب الحديث (٤٢٤/١)

(٢) النهاية في غريب الحديث (٨٧/٤) عند الكلام على حديث: " أنه سأل عن سَحائبَ مرَّت فقال: كيف تَرَون قواعِدَها وبَواسِقَها ؟

(٣) المصباح المنير. مادة قعد، قال الفيومي: القاعدة الأمر الكلي المنطبق على جميع جزيئاته. وكذلك عرفها التاج السبكي في «الأشباه والنظائر» (١١/١) قال: فالقاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها. وانظر: وبيان المختصر (١٤/١)

(٤) التعريفات للجرجاني ص(١٧١) حيث قال: القاعدة هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها. وكذلك عرفها جلال الدين المحلي: في شرح «جمع الجوامع» (٣١/١): قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها. وكذلك أبو البقاء الكفوي في «الكليات» ص(٧٢٨) قال: القاعدة قصية كلية من حيث اشتمالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها. وقال ابن أمير الحاج في «التقرير والتحبير» (٢٦/١): « والمراد بالقواعد هنا: القضايا الكلية المنطبقة على جزئياتها عند تعرف أحكامها».

(٥) التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني (٣٥/١): حيث قال: « القاعدة: حكم كلي ينطبق على جزيئاته ليُتعرَّف أحكامها منها». وقريب منه تعريف العلائي: «القاعدة: حكم كلي ينطبق على جميع جزيئاته لنتعرف أحكامها منه». مختصر من قواعد العلائي ص(٦٤)

والمراد بالكلي هنا: أن حكم القاعدة يسري على جميع أفرادها[١].

وسريانُ حكم القاعدة على جميع أجزائها يُعدُّ المراد بالشطر الثاني من تعريفات العلماء للقاعدة[٢]، إذ يصفون القاعدة: بأنها ما يُتعرف بها على أحكام جزئياتها كما سبقت الإشارة، وهو يُعدُّ تعريفًا بالثمرة المترتبة على القاعدة[٣].

ومما سبق يمكن تعريف القاعدة بأنها: قَضِيَّةٌ كلِّيَّةٌ يُتَعَرَّفُ منها أحكامُ جُزئِيَّاتها[٤].

شرح التعريف:

قضية: على وزن فعيلة، بمعنى مفعولة، سميت بذلك لاشتمالها على الحكم[٥].

والتعبير «بالقضية» قد يكون أدقَّ من التعبير «بالأمر» لما في التعبير «بالأمر» من التعميم، وكذلك أتم من التعبير «بالحكم»؛ وإن كان الحكم أهم أجزاء القضية إلا أن القضية اسم للحكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به[٦].

كلية: أي محكوم فيها على جميع أفرادها.

يُتعرَّف منها: إشارة إلى أن تلك المعرفة بالكلفة والمشقة، فخرج من التعريف القضية الكلية التي تكون فروعها بديهية غير محتاجة إلى التخريج[٧].

ومثال ذلك التَّعرُّف أو التخريج: بأن نجعل القاعدةَ قضيةً كبرى، ونضمَّ إليها قضية

---

(١) حاشية العطار على شرح المحلي (٣١/١) وانظر: القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين ص(٣٤).

(٢) انظر التعريفات المشار إليها في الهوامش السابقة.

(٣) القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين (٣٧)

(٤) وهو تعريف جلال الدين المحلي في شرحه لجمع الجوامع.انظر الشرح مع حاشية العطار (٣١/١)

(٥) قال التفتازاني في «التلويح شرح التوضيح» (٣٦/١): « اعلم أن المركب التام المحتمل للصدق والكذب يُسمَّى من حيث اشتماله على الحكم: قضية، ومن حيث احتماله الصدق والكذب: خبرًا، ومن حيث إفادته الحكم: إخبارًا، ومن حيث كونه جزءًا من الدليل: مقدمة، ومن حيث إنه يطلب بالدليل: مطلوبًا، ومن حيث يحصل من الدليل: نتيجة، ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه: مسألة. فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات ».

(٦) انظر: القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين. ص(٣٧)

(٧) انظر:حاشية العطار على شرح المحلي (٣٢/١)

صغرى سهلة المأخذ، فنحصل على النتيجة أو الحكم المراد من اجتماع القضيتين.

وضربَ العلماءُ مثالاً على ذلك من القواعد الفقهية بأن قالوا: كلُّ تصرفٍ أوجب زوالَ الملك في الموصَى به، فهو رجوع عن الوصية. فهذه قاعدة فقهية تُجعَل قضية كبرى.

فإذا باع الموصِي ما أوصى به: فقد وجدنا تصرفًا حاصلاً في الموصَى به يُوجِبُ زوالَ المِلك، وهذه قضية صغرى سهلة المأخذ.

فتكون النتيجة: أن بيعَ الموصَى به رجوعٌ عن الوصية[١].

أحكام جزئياتها: أي جزئيات موضوعها؛ فإن موضوعها أمر كلي، كالأمر المطلق، فإنه يندرج فيه جميع جزئياته من نحو قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:٤٣].



(١) انظر: التقرير والتحرير لابن أمير الحاج (٢٩/١)

المطلب الثاني
المراد بالأصولية

«الأصولية» قيد للقاعدة أخرج القواعد غير الأصولية كالقواعد النحوية والفقهية، و«الأصولية» نسبة إلى الأصول[1]، والمراد بها عند الإطلاق: علم أصول الفقه.

وعلمُ الأصول قد تنوَّعت تعريفاتُ العلماء له، وإن كان يمكن ردُّ أغلبِها إلى طريقتين:

الطريقة الأولى: أنه العلم المختص بأدلة الفقه على وجه الإجمال[2].

وأضاف بعضُهم: "وكيفيةُ الاستفادة بهذه الأدلة لمعرفة الأحكام"[3].

الطريقة الثانية: أنه العلمُ بالقواعدِ التي يُتوصَّلُ بها إلى استنباط الأحكام الشرعية[4].

وقد زاد أكثرُهم في التعريف على الطريقة الثانية قيدين:

الأول: في وصف الأحكام: بأنها فرعية[5]. وقالوا: هذا قيدٌ احتُرِزَ به عن الأحكام الأصولية، ومرادُهم: الأحكام التي تكون من جنس أصول الدين كمعرفة وجوب التوحيد.

---

(١) النسبة إلى الأصول على خلاف القياس الصرفي؛ لأنه نسبة إلى لفظ الجمع، ولكن سوغه هنا أن الأصول أصبح علمًا على العلم، فصار بمنزلة المفرد، فنسب إليه إلى لفظه، كما نسبوا إلى أنصار أنصاري. شرح ابن عقيل (١٦٧/٤)

(٢) وممن اتبع هذه الطريقة شيخ الإسلام ابن تيمية حيث قال في «مجموع الفتاوى» (٤٠١/٢٠) في تعريف أصول الفقه: «هي أدلة الأحكام الشرعية على طريق الإجمال»، وكذلك أبو المعالي في «البرهان»(٨٥/١)، والغزالي في «المستصفى»(٩/١)، والآمدي في «الإحكام» (٢١/١)، والتاج السبكي في «جمع الجوامع» ص(١٣).

(٣) كأبي الخطاب الكلوذاني في «التمهيد» (٦/١)، والرزاي في «المحصول» (١١/١)، والزركشي في «البحر المحيط» (٢٤/١)، والبيضاوي في «المنهاج» (١٩/١)

(٤) وهي طريقة ابن الحاجب، وتابعه شارحه شمس الدين الأصفهاني في«بيان المختصر» (١٤/١)، وصدر الشريعة في «التنقيح» (٣٤/١)، والطوفي في «شرح مختصر الروضة» (١٢٠/١)، والمرداوي في «التحبير» (١٧٣/١)، وابن النجار في «شرح الكوكب» (٤٤/١)، والصنعاني في «أصوله» (٢١)، والشوكاني في «إرشاد الفحول» (٥٩/١)

(٥) انظر: تعريف ابن الحاجب في «بيان المختصر» (١٤/١)، والطوفي (١٢٠/١)، وابن النجار(٤٤/١)، والمرداوي (١٧٦/١)، والشوكاني (٥٩/١)

وهذا القيد فيه نظر؛ لأنه قد تُبنَى أحكامٌ من أصول الدين على القواعد الأصولية.

الثاني: أن استنباط الأحكام يكون "من الأدلة التفصيلية". وقد نبَّه بعضُ أهل العلم أن هذه الزيادة لا يُحتَرزُ بها عن شيء؛ لأن المرادَ استنباطُ الأحكام تفصيلاً، وهو لا يكون إلا عن أدلتها تفصيلاً[1].

وبالتأمل في الطريقتين، فإنه يمكن تفسير قولهم: "كيفية الاستفادة بالأدلة" في التعريف الأول على أنَ المرادَ بها: "القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام من الأدلة".

وعلى ذلك فإنه يمكن تعريف علم أصول الفقه بأنه: القواعد التي يُستنبط بها الأحكام الشرعية.

ولا يَخفى أن هذه القواعد تحتاج إلى التعريف بها، وتحرير الكلام فيها، وبيان أوجه الخلاف والاتفاق عليها، وتحرير محال النزاع حولها، كما تحتاج إلى الكلام عمن يصلح لاستخدامها في الاستدلال والاستنباط، وهو المجتهد، وكل هذا داخل في علم أصول الفقه.

قال سعد الدين التفتازاني: تأمل – يعني العلماء- في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالا من غير نظر إلى تفاصيلها، فحصل لهم قضايا كليَّة متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلةِ على تلك الأحكام إجمالاً، وبيانُ طرقه، وشرائطِه؛ ليتوصَّل بكلٍّ من تلك القضايا إلى استنباط كثير من تلك الأحكام

---

(١) قال ابن أمير الحاج في «التقرير» (٢٧/١): « و"قولهم" أي جمع من الأصوليين في تعريفه "عن" الأدلة "التفصيلية" بعد قولهم "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية" كما هو تعريف ابن الحاجب، وصاحب البديع وغيرهما: "تصريح بلازم" ظاهر للاستنباط؛ فإن استنباط الأحكام المذكورة لا يكون إلا كذلك، فهو بيان للواقع، لا للاحتراز عما هو داخل بدون ذكره؛ إذ لم يوجد علم بقواعد يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الإجمالية، حتى يحترز بذكر التفصيلية عنه فلا ضير في تركه، بل لعل تركه أدخل في باب التحقيق» وانظر كذلك: بيان المختصر (١٥/١)، أصول ابن مفلح (١٢/١)، إرشاد الفحول (٥٩/١)

الجزئية عن أدلتها التفصيلية، فضبطوها، ودوَّنوها، وأضافوا إليها من اللواحقِ والمتمماتِ، وبيان الاختلافاتِ ما يليق بها، وسمَّوا العلم بها: أصول الفقه، فصارت عبارةً عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه[1].

وعلى ذلك فإنه يمكن القول بأن إطلاق القواعد على علم الأصول من قبيل تسمية العلم بأبرز ما فيه، أو بالثمرة المترتبة عن البحث فيه، والله أعلم.



(١) التلويح على التوضيح (١/٣٥، ٣٦) بتصرف يسير.



المطلب الثالث: تعريف القاعدة الأصولية باعتبارها لقبًا على نوع من القواعد

بعد ما سبق من بيان المراد بكل من مصطلحي القاعدة، والأصولية فإنه يُمكن تعريف القاعدة الأصولية بأنها: قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية[1].

شرح التعريف:

قد سبق في شرح تعريف القاعدة بيان المراد بكلٍّ من " قضية " و " كلية "، وهنا يأتي الكلام على باقي التعريف:

يُتوصَّل بها: التوصل هو قصد الوصول إلى المطلوب بواسطة، كالتوسل[2].

---

(١) لم أجد في كتب السابقين من عرَّف القاعدة الأصولية باعتبارها علمًا على نوع معين من القواعد، وما ذكره بعض الأصوليين من تعريفات للقاعدة فإنه يعد تعريفًا لها على وجه العموم، وقد سبقت الإشارة إليها، وقد وقفت على تعريفات للقاعدة الأصولية لبعض الباحثين الذين تناولوا القواعد الأصولية في دراساتهم، ومن هذه التعريفات:

١- تعريف الدكتور الجيلاني المريني أن القاعدة الأصولية: «حكم كلي تُبْنَى عليه الفروع الفقهية، مصوغة صياغة عامة، ومجردة، ومحكمة» وذلك في رسالته للماجستير المقدمة إلى جامعة القرويين بالمغرب بعنوان: «القواعد الأصولية للإمام الشاطبي من خلال كتابه الموافقات» ص(٥٥)

٢- تعريف الدكتور أيمن عبد الحميد البدارين بأنها: « أحكام كلية أصولية منطبقة على جميع جزيئاتها من الأدلة الإجمالية والموجهات العامة في ضبط الاجتهاد الأصولي والفقهي، وحال المجتهد» في رسالته للدكتوراه بعنوان « نظرية التقعيد الأصولي» ص(٥٩). ط: دار ابن حزم.

٣- وما ذكره الدكتور عدنان ضيف الله الشوابكة بأنها: «حكم كلي مستنبط من الأدلة الشرعية ينطبق على جزيئاته ليتعرف أحكامها منه» في رسالته للدكتوراه بعنوان « القواعد الأصولية تأصيل وتطبيق » ص(٢٥). ط: دار النفائس. سنة ٢٠١١م

وأما التعريف الذي اخترتُه فقد وافقتُ فيه كلاًّ من الباحثَين:

١- الطيب السنوسي في رسالته القيِّمة للماجستير المقدمة لكلية الشريعة جامعة الإمام بالرياض، بعنوان: «الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية» ص(٤٢٠) ط: دار التدمرية سنة ٢٠٠٣م.

٢- ومشعل غنيم في رسالته للماجستير المقدمة لجامعة أم القرى بمكة المكرمة، بعنوان « أثر القواعد الأصولية في اختيارات الشيخ عبد الرحمن السعدي الفقهية» ص(٣٤)، وقد اطلعت عليها مصورة. والجدير بالذكر أن كلا الباحثَين قد زادا في نهاية تعريف القاعدة الأصولية قولهم: "من الأدلة التفصيلية"، وقد سبق بيان أن هذا القيد لا يُحترز به عن شيء في ص(١٩)، فآثرت ألا يدخل في التعريف، والله أعلم.

(٢) التحبير شرح التحرير (١/١٧٦)

واحتُرِز " بالتوصل بها إلى استنباط الأحكام" عن أربعة أمور:

الأول: القواعد التي لا يُتوصَّل بها إلى استنباط شيء، كقواعد البيت[١].

الثاني: القواعد التي يتوصل بها إلى غير الأحكام كالعلم بالماهيات، والصفات، والصنائع[٢].

الثالث: القواعد التي لا يتوصل بها إلى "الاستنباط"، وإنما يُتوصَّل بها إلى حفظ الأحكام المستنبطة أو ردها، كقواعد علم الخلاف[٣].

الرابع: القواعد التي تجمع مسائل الفقه وتضبطها في سلك واحد، وتقربها للدارسين مما هو من أغراض علم القواعد الفقهية، وليس القواعد الأصولية.

الأحكام الشرعية: والمراد بالأحكام الشرعية ما يتوقف معرفتها على الشرع[٤]، كالأحكام الخمسة وما في معناها[٥]. وهو قيد احترز به عن الأحكام الاصطلاحية والعقلية، كقواعد علم الحساب والهندسة[٦].

وبعد ذكر تعريف القاعدة الأصولية، فإنه تظهر الحاجة إلى بيان أمر آخر، وهو **ما الفرق بين القواعد الأصولية، وعلم الأصول؟**

لا شك أن القواعد الأصولية هي الركن الأهم من علم أصول الفقه، وهي القواعد التي يستخدمها الأصولي لاستنباط الأحكام الشرعية، ولا يَبعُد القولُ بأنها ثمرةُ البحث في علم الأصول.

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير (١٧٦/١)

(٢) انظر: بيان المختصر (١٥/١)

(٣) انظر: السابق (١٥/١)، التقرير والتحبير (٢٦/١)

(٤) انظر: البحر المحيط (٢١/١)

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير (١٧٦/١)

(٦) انظر: بيان المختصر (١٥/١)، والتحبير (١٧٦/١)

وبيان ذلك: أن علم الأصول يشتمل على المقدمات لهذه القواعد، واللواحق، والمتممات لها، التي تظهر في بيان تعريفات مصطلحات علم الأصول، وتقريرها، وتحرير محل النزاع في المسائل الأصولية، وتفصيل أدلة الأصوليين على اختياراتهم، وبيان ما يصلح للاحتجاج من ذلك وما لا يصلح، حتى نخلص بعد البحث السابق إلى هذه القواعد الأصولية التي يحصل بها مباشرة الأدلة لاستنباط الحكم الشرعي.

ومثال ذلك: قول الأصوليين: هل الأمر المطلق يُحمَل على الفور أو التراخي؟ فهذا القول يُعَد إحدى مسائل علم الأصول التي يَحتاجُ دارسُها إلى معرفة المراد بالأمر المطلق، وبيان معنى الفور والتراخي، ثم ذكر خلاف العلماء في المسألة، ودليل كل قول، حتى نخلص للقاعدة التي تباشر بها الدليل.

وعلى ذلك: فإنه يمكن القول: بأن القاعدة الأصولية عند إمام أو في مذهب ما، تُعَدّ اختيارَ الإمام أو ترجيح المذهبِ لأحد الأقوال الواردة في المسألة الأصولية.

فمن اختارَ أن الأمرَ المطلق يُحمَل على الفور، فقد تقرر عنده قاعدةٌ أصوليةٌ -بعد البحث المشار إليه- يباشر بها الأدلة لاستنباط الحكم الشرعي، وعلى العكس من اختار أن الأمر المطلق يُحمَل على التراخي، فقد تقرر عنده قاعدة أصولية أخرى تخالف القاعدة السابقة، ينتج عنها حكمٌ يغايرُ الحكمَ الأول، وبهذا يظهر أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف العلماء.

وقد ذهب أحدُ الباحثين إلى أن العلاقة بين أصول الفقه، وقواعد الأصول هي علاقة المتن بالشرح، أي أن أصول الفقه جملةُ شرحٍ للقواعد الأصولية[(١)].

وهذه العلاقة يمكن التسليم لها لو كانت القواعد الأصولية متفقًا عليها، ثم

---

(١) انظر: القواعد الأصولية تأصيل وتطبيق للدكتور عدنان الشوابكة. ص (٣٨)

يأتي دور علم الأصول في شرحها أو بيان المراد منها، وهذا التصور غير موافق لحقيقة الأمر؛ لأن هذه القواعد إنما استخلصت بعد البحث والمناقشة في مسائل علم الأصول كما سبق بيانه، فالقواعد ثمرة، لا أصل العلم.

ويجب التنبيه هنا إلى أن البحث في بعض المسائل الأصولية قد لا يُحقِّق الثمرةَ المرجوة من الخلوص إلى قاعدة أصولية تُستخدَم في استنباط الأحكام وضبط الاستدلال؛ لذلك فقد نبَّه العلماء على أن مثل هذه المسائل الأصولية غير جديرة بدراستها في علم أصول الفقه الذي هو السبيل إلى استنباط الأحكام.

قال الشاطبي: «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»[1].

وقال أيضًا: «وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلافٌ في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضًا»[2].



(١) الموافقات (١/٤٢)
(٢) الموافقات (١/٤٤)



المطلب الرابع
سمات القاعدة الأصولية

من التعريف السابق للقاعدة الأصولية فإنه يمكن استخلاصُ بعض السمات التي تتصف بها، فمنها:

أولا: أن القاعدة الأصولية كلية، بمعنى أنها تنطبق على جميع جزئياتها، فقولنا الأمر المطلق للوجوب، يقتضي أن كل أمر مطلق يُحمَل على وجوب، ولا يُستثنَى من ذلك شيء.

ثانيًا: أن القاعدة الأصولية تُعدُّ إحدى مقدمتي الدليل على الحكم الشرعي.

وبيان ذلك: أن الدليل لا محالة يتألف من مقدمتين، مقدمة كبرى متمثلة في القاعدة الأصولية، ومقدمة صغرى هي أحد جزيئات القاعدة، بحيث ينتج من اجتماع المقدمتين الحكم الشرعي المطلوب.

قال الشيخ حسن العطار: وطريق التَّعرُّف: أن يُحمَل موضوع القاعدة كالأمر للوجوب على جزئي من جزئياته "كأقيموا الصلاة"، فيَحصُل قضيةٌ صغرى، وتُجعَل القاعدةُ قضية كبرى. فيقال: أقيموا الصلاة أمر، والأمر للوجوب حقيقة، ينتج: أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة، فالقاعدة مشتملة على تلك الأحكام بالقوة القريبة من الفعل، وتَعرُّفُها منها بإبرازِها من القوة إلى الفعل، ويقال لذلك الإبراز: تَفريعٌ[1].

وقال التفتازاني: « فالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى الفقه: هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه»[2].

---

(١) حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (٣٢/١)، وانظر في بيان طريقة التخريج: التقرير والتحبير (٢٩/١)، والتلويح على التوضيح (٣٦/١)

(٢) التلويح على التوضيح (٣٦/١)

ثالثًا: أن القاعدة الأصولية لا تفيد الحكم إلا بواسطة الدليل التفصيلي:

وبيان ذلك أن القواعد الأصولية إنما تتعلق بالأدلة من الكتاب والسنة والإجماع وغيرها، وما يعرض لهذه الأدلة، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وإحكام ونسخ، وغير ذلك، والأحكام الشرعية إنما تستنبط من الأدلة عن طريق القاعدة الأصولية، ثم تنزل هذه الأحكام على وقائع أفعال المكلفين.

وبعبارة أخرى فإن القاعدة الأصولية لا تباشر فعل المكلف، وإنما تباشر الأدلة، التي بها توصلنا إلى حكم فعل المكلف.

قال ابن أمير الحاج عن القواعد الأصولية: « هي الكليات الجارية على خصوصيات الأدلة التفصيلية أحكامُها، كالأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وتخصيص العام يجوز، والمشترك لا يَعمّ، وخبر الواحد مقدم على القياس، الجاريات على أقيموا الصلاة، لا تقربوا الزنا، لا تقتلوا النساء والصبيان، وخبر القهقهة، ونحو ذلك»[1].



(١) التقرير والتحبير (٢٨/١)



المطلب الخامس: الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية

لعل من أقرب المصطلحات للقاعدة الأصولية هي القاعدة الفقهية، وهذا القرب بينهما جعل كثيرًا ممن صنفوا في إحداهما أن يَضُمَّ إليها الأخرى، ومن هؤلاء الإمام القرافي في كتابه « الفروق» فقد ذكر بعضًا من القواعد الأصولية مع القواعد الفقهية، كحديثه عن الشرط والمانع(١)، وفرض الكفاية وفرض العين(٢)، والواجب المخير(٣)، والواجب الموسع(٤).

وكذلك الإمام العلائي حيث دمج في «قواعده» بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، وإن كان أغلب القواعد المذكورة في الكتاب قواعد أصولية(٥).

والقواعد الفقهية: هي قضايا كلية فقهية يُتعرَّف منها مباشرةً على فروع فقهية في أبواب مختلفة(٦).

وقبلَ ذِكْر أوجهِ الفرقِ بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية، فإنه يحسُنُ أولاً ذكر أوجه الاتفاق بينهما، فمن ذلك:

أولا: في الوصف العام: فإن كلاًّ من القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية تُعدُّ

---

(١) الفروق (٢٦٣/١)

(٢) السابق (٢٧٧/١)

(٣) السابق (١٢/٢)

(٤) السابق (١١٩/٢)

(٥) انظر: مختصر العلائي على سبيل المثال ص (٧٠، ٧٥، ٨٤، ٨٨، ١٠٣)

(٦) انظر في تعريف القاعدة الفقهية: قواعد المقري ص(٢١٢/١)، غمز عيون البصائر للحموي (٥١/١)، المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقا فقرة (٥٥٦)، القواعد الفقهية للباحسين (٥٤)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه للبورنو ص(١٤، ١٥). وقد أعرضت عن التعريفات التي ذكرت في القواعد الفقهية، وما يؤخذ عليها، وكذلك شرح التعريف المشار إليه تحاشيًا للإطالة، والخروج عن المراد.

قضية كلية يُتعرَّف بها على أحكامٍ لكثير من الفروع، وهذا الوجه يشتركان فيه بوصف أن كلاً منهما قاعدة.

ثانيًا: في الغاية: لأن الغايةَ من كل من القاعدة الأصولية والفقهية معرفةُ الأحكام الشرعية لأفعال العباد، سواء أكان ذلك استنباطًا أم جمعًا وضبطًا.

ثالثًا: في التأصيل: لأن كلاًّ منهما تؤصلان للفروع الفقهية(١).

رابعًا: أن الاستفادة من كل منهما لا تنحصر في بابٍ معيَّن من أبواب الفقه.

خامسًا: أن كلا منهما تُنمِّي الملكة الفقهية والقدرة على الاستدلال.

وأما أوجه المفارقة بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية:

فإنه يمكن الاسترشاد بداية بما ذكره الإمام القرافي في مقدمة كتابه «الفروق»: «إن الشريعة المعظمة المحمدية -زاد اللهُ تعالى منارها شرفًا وعلوًّا- اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

أحدهما: المسمَّى بأصول الفقه، وهو في غالب أمرِه ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح، ونحو الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة، وخبر الواحد، وصفات المجتهدين.

والقسم الثاني: قواعد كلية فقهية جليلة، كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحِكَمِه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يُحصَى ولم يُذكَر

---

(١) سيأتي قريبًا في كلام القرافي: أن الشريعة المحمدية لها أصول وفروع، ثم جعل أصولها قسمين: أصول الفقه، والقواعد الفقهية.

منها شيء في أصول الفقه»[1].

فأشار القرافي إلى عدة أمور يمكن أن تُعتَبر من أوجه الفروق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية:

الأول: أن غالب القواعد الأصولية ناشئة عن دلالات الألفاظ العربية، وما يعرض لها من عموم وخصوص، ونسخ وترجيح، وغير ذلك، بخلاف القاعدة الفقهية فهي ناشئة عن الأحكام الفقهية لأفعال المكلفين.

وهذا الفرق على الحقيقة يشير إلى جهتين من جهات الفرق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية:

الجهة الأولى: جهة الاستمداد، حيث يقرر أن القاعدة الأصولية مستمدة من دلالات النصوص، وأما القاعدة الفقهية فمستمدة من مجموع الفروع الفقهية.

الجهة الثانية: جهة الموضوع: فالقاعدة الأصولية موضوعها الأدلة، والقاعدة الفقهية موضوعها أفعال المكلفين. فالقاعدة الأصولية: "النهي يقتضي الفساد" موضوعها كل دليل في الشريعة ورد فيه نهي، بينما القاعدة الفقهية "المشقة تجلب التيسير موضوعها كل فعل من أفعال المكلف يجد فيه مشقة معتبرة شرعًا.

الثاني: أن القواعد الفقهية تشتمل على حِكَم ومقاصد التشريع، بخلاف القاعدة الأصولية، فلا يفهم منها أسرار التشريع.

الثالث: أن القواعد الفقهية أكثر بكثير من القواعد الأصولية المنحصرة في

---

(١) الفروق (٦٢/١)

مباحث اللغة وصفات المجتهدين.

وما ذكره القرافي يمكن أن يفتح المجال لذكر سائر الفروق بين القواعد الأصولية والفقهية، فمن ذلك:

الرابع: ولعله من أدق الفروق بين القاعدتين، أن القاعدة الأصولية إنما يُتوصَّل بها إلى استنباط الحكم الشرعي بواسطة، والمراد به الدليل التفصيلي، بينما القاعدة الفقهية إنما تدل على الحكم بلا واسطة.

وبيان ذلك: أن القاعدة الأصولية: كالنهي للتحريم مثلاً، لا تدل على حرمة الزنا مباشرة، وإنما بتوسط الدليل، وهو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ [الإسراء:٣٢]، وكذلك قاعدة: الأمر للوجوب أفادت أن الصلاة واجبة بواسطة الدليل، وهو قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة:٤٣]، وليس مباشرة.

بينما القاعدة الفقهية: "كمن أتلف شيئًا فعليه ضمانه" تفيد وجوب الضمان على المتلف مباشرة، ومن دون واسطة. وكذلك قاعدة: "الأمور بمقاصدها" تدل على وجوب النية في الصلاة مباشرة بغير واسطة[1].

الخامس: وهو راجع لكيفية التعرف على أحكام الجزيئات من خلال استخدام القاعدة الأصولية، أو القاعدة الفقهية.

وذلك أن النتيجة المستفادة من ضم القضية الصغرى إلى القاعدة الأصولية بوصفها قضية كبرى تُعَدُّ من قبيل الاستنباط، أما القاعدة الفقهية فليس فيها

---

(١) انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص(١٣٦) وقد نقله عن القواعد الفقهية للبجنوردي ص(١٠٧)، وانظر: مقدمة تحقيق «كتاب القواعد» للمقري للدكتور أحمد بن حميد ص(١٠٧)

الاستنباط المذكور، وإنما هي تطبيق للقاعدة على صغراها فقط.

ووجه الفرق بين الاستنباط والتطبيق: أن القضية الكبرى في الاستنباط تكون مغايرةً للحكم المُستَنبط منها، كقضية الأمر للوجوب الكبرى، المستفاد منها وجوب الصلاة، بخلاف القضية الكبرى في التطبيق فإنها متحدةٌ في الحكم المستفاد منها، كقاعدة الخراج بالضمان، فكل مضمون ذي خراج، فإن خراجه للضامن غالبًا[1].

وكذلك فإن هناك بعضَ الفروق الأخرى بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية إلا أنها لا تُفرِّق بالأصالة بينهما، وإنما هي فروق شكلية أو فَرضية، فمن ذلك:

السادس: من حيث النشأة: فإنه يمكن اعتبار أن القواعد الأصولية متقدمة في وجودها الذهني والواقعي على القواعد الفقهية، بل على أحكام الفروع الفقهية ذاتها؛ لأن دور القواعد الأصولية يتمثل في استنباط هذه الفروع، ثم يأتي دور القواعد الفقهية في جمع وضبط شتات هذه الفروع[2].

السابع: من حيث الثبوت والاطراد: فإن القواعد الأصولية كلية تنطبق على جميع جزئياتها، أما القواعد الفقهية فهي أغلبية بحيث يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات وتكون لها مستثنيات[3].

---

(١) القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين ص(١٣٧)، وقد نقل هذا الفرق عن كتاب «مباني الاستنباط» للسيد أبي القاسم الكوكبي.

(٢) أظهر هذا الفرق العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه « مالك –حياته وعصره وآراؤه الفقهية» ص(٢٧٥، ٢٧٦)، ثم تناقله عنه الباحثون، كالدكتور يعقوب الباحسين ص(١٤٠)، ومحمد هشام البرهاني في رسالته «سد الذرائع» ص(١٥٩)، والقواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة ص(١٢٢)

(٣) سد الذرائع لبرهاني ص(١٥٥) القواعد الفقهية للندوي (٥٩)

وهذا الفرق فيه نظر؛ لأن القواعد من شأنها ألا تكون إلا كلية، وأما الاستثناءات فهي عامة في جميع القواعد، ولا يقدح في كلية القاعدة ما يخرج عنها من الاستثناءات التي قد تندرج تحت قاعدة أخرى[1].

الثامن: من حيث المستفيد منها: فإن القاعدة الأصولية يحتاج إليها المجتهدُ لاستنباط الأحكام، وأما القاعدة الفقهية فيحتاج إليها الفقيه والمتعلم والمفتي.

وفي هذا المقام يحسن الإشارة إلى مسألة مهمة، وهي: هل توجد قاعدة أصولية فقهية؟

تناول بعضُ الباحثين هذه المسألة، وانقسموا فيها على قولين:

الأول: أنه لا توجد قاعدة أصولية فقهية.

«فالقاعدة إما أن تكون أصولية أو فقهية فحسب، وهذا الازدواج في النسبة قد يكون مقبولا عند بداية نشأة هذا العلم، فكانوا يسمون قاعدة ما بأنها أصولية، وحينًا يعبرون عنها بقاعدة فقهية، أما الآن بعد استقرار علم القواعد واستقلاله على هذا النحو المشاهد، فإن هذا الكلام فيه نظر»[2].

الثاني: أنه توجد بعض القواعد الأصولية الفقهية.

وذلك يرجع إلى اختلاف النظر إلى القاعدة؛ لأنه قد يُنظَر إلى القاعدة من جهتين: فإذا نُظر إليها باعتبار أن موضوعَها دليلٌ شرعي كانت قاعدة أُصولية، وإذا نُظِر إليها باعتبار كونها فعلاً للمكلف، كانت فقهية، كسد الذرائع، إذا قيل: كل مباح أدى

---

(١) القواعد الفقهية ليعقوب الباحسين ص(١٤١)، والقواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة ص(١١٠)

(٢) القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة للدكتور ناصر بن عبد الله الميمان ص(١٢٣)، وهو بحث قيّم مقدم لنيل درجة الماجستير من جامعة أم القرى بإشراف الدكتور أحمد بن حميد سنة ١٤١٣هـ

فعله إلى حرام أو أدى الإتيان به إلى حرام فهو حرام سدًّا للذريعة كانت قاعدة فقهية، وإذا قيل: الدليل المُثْبِت للحرام مثبتٌ لتحريم ما أدى إليه، كانت القاعدة أصولية(١).

وكذلك قاعدة: الأصل في الأشياء الإباحة، فمن جهة أنها دليل مثبت للحل، فهي قاعدة أصولية، ومن جهة أنها وصف لفعل المكلف، فهي قاعدة فقهية.

ولعل القول الثاني أقرب للصواب، وكذلك فإنه لا يُخالف -في الحقيقة- القول الأولَ؛ وذلك لأنه لا يقرر وجودَ قاعدةً أصولية فقهية في الوقت نفسه، أو باعتبار الجهة نفسها، بل يعتبر أن القاعدة إما أن تكون فقهية باعتبار فعل المكلف، أو أصولية باعتبار أن موضوعها دليل من أدلة الشرع.

فإن وُجد من القواعد ما يُمكن أن تصاغ بالاعتبارين أو ينظر إليها من الجهتين، فلا مانع من أن يصدق عليها قاعدة فقهية أو قاعدة أصولية حسب الاعتبار، ولا بأس أن تلتحق بأحدهما متى تحققت فيها سمات أي القاعدتين، ويكون الممتنعُ "هنا" أن تبقى القاعدة بذات الصياغة صالحة لأن تكون قاعدة أصولية فقهية، والله أعلم.

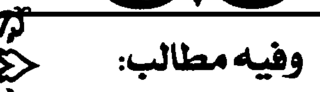


(١) القواعد الفقهية للندوي ص(٦٠، ٦١)، وقد نقل هذا القول عن الشيخ العلامة أحمد فهمي أبو سُنَّة.

المبحث الثاني



القواعد الأصولية عند ابن تيمية





المطلب الأول: مصادر استمداد القواعد الأصولية عند ابن تيمية

المطلب الثاني: تناول ابن تيمية للقواعد الأصولية

المطلب الثالث: سمات القاعدة الأصولية عند ابن تيمية

المطلب الرابع: مظاهر التجديد في القواعد عند ابن تيمية



المطلب الأول: مصادر استمداد القواعد الأصولية عند ابن تيمية

قد ذكر الأصوليون أن قواعد علم الأصول إنما تُستَمد من ثلاثة أمور[1]:

علم الكلام، والمقصود به علم أصول الدين، والعربية، والفقه.

أما الكلام: فلتوقف حجية الأدلة على معرفة الباري تعالى بصفاته وأفعاله. ومعرفة صدق رسوله، وغيرها من قضايا أصول الدين.

وأما العربية: فلأن الأدلة جاءت بلسان العرب.

وأما الفقه: فلأنه مدلول أصول الفقه، وأصول الفقه أدلته، ولا يعلم الدليل مجردًا من مدلوله.

ووجه الحصر عندهم في هذه الأمور الثلاثة هو الاستقراء.

والواقع الذي يشهد له الدارس للقواعد الأصولية أنها تُستمد من غير هذه الأمور الثلاثة، كالكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، وهذا ما يدل عليه المتتبع لمصادر القواعد الأصولية عند ابن تيمية، ولعل الأصوليين قصدوا بذلك الحصرِ الأسسَ التي يقوم عليها علم أصول الفقه جملة لا تفصيلاً.

ومصادر استمداد القاعدة الأصولية عند ابن تيمية تظهر في الأمور الآتية:

أولا: نصوص الكتاب والسنة:

وأهمية النص عند ابن تيمية لا تخفى على الدارس للقواعد الأصولية عنده، وقد صرح بأهمية بناء القواعد على نصوص الكتاب والسنة، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فمن

---

(١) البرهان لأبي المعالي (٨٤/١)، والإحكام للآمدي (٢١/١)، بيان المختصر (٣٠/١، ٣١)، والتحبير للمرداوي (١٩١/١)، والبحر المحيط (٢٨/١)

بَنَى الكلامَ في العلم؛ الأصول والفروع، على الكتاب والسنة والآثار المأثورة عن السابقين، فقد أصاب طريق النبوة»[1].

وقد أجاب الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ على من زعم بأن نصوص القرآن والسنة لا تفي بكثيرٍ من المسائل، بأن نصوص الكتاب والسنة فيها من القواعد الكلية، والأصول الجامعة ما ينبني عليها أحكام الفروع، فقال: « وأما قول القائل: إن هذه ما فيها آية ولا حديث: فهذا من جهله؛ فإن القرآن والحديث فيهما كلمات جامعة، هي قواعد عامة، وقضايا كلية، تتناول كل ما دخل فيها، وكل ما دخل فيها فهو مذكور في القرآن والحديث باسمه العام، وإلا فلا يمكن ذكر كل شيء باسمه الخاص»[2].

ومن القواعد الأصولية المبنية على نصوص الكتاب والسنة:

١- قاعدة: التكليف مشروطٌ بالتمكن من العلم والقدرة على الفعل[3].

حيث استمد القاعدة من الآيات الكثيرة الدالة على أن التكليف إنما يكون على قدر الجُهد والوُسع. كقوله: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ ﴾ [الأعراف: ٤٢]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق: ٧].

وكذلك الآيات الدالة على أن العقاب والعذاب لا يكون إلا بعد البلاغ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾[الإسراء:١٥] وقوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِنَا ﴾ [القصص: ٥٩].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/٣٦٣)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/٢٠٦)

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/٦٣٤)، (١٠/٣٤٤)

٢- قاعدة: النسيان والخطأ معفوٌّ عنهما في فعل المحظور[١]

وقد استمدها أيضًا من نصوص الكتاب والسنة، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ومن نصوص السنة في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه"[٢].

ثانيًا: أقوال وفتاوى واجتهاد الصحابة

وأما وجه استمداد القواعد الأصولية من أقوال وفتاوى الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ فلأنهم كما قال ابن تيمية: « خير قرون هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، وهم تلقوا الدين عن النبي ﷺ بلا واسطة. ففهموا من مقاصده ﷺ، وعاينوا من أفعاله، وسمعوا منه شفاهًا، ما لم يحصل لمن بعدهم»[٣].

وجعل ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوال الصحابة هي المسلك لفهم نصوص الكتاب والسنة قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وانظر في عموم كلام الله ﷻ ورسوله لفظا ومعنى حتى تعطيه حقه، وأحسنُ ما تستدل به على معناه: آثارُ الصحابة الذين كانوا أعلم بمقاصده؛ فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة»[٤].

ومن القواعد الأصولية المبنية على أقوال الصحابة:

١- قاعدة: النهي يقتضي الفساد[٥]

(١) مجموع الفتاوى (١٨٦/٢٢)، (٢٠٨/٣٣)

(٢) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا، برقم (١٩٣٣)، ومسلم، كتاب الصوم، باب: أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، برقم (٢٧٧٢).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٨٨/٢٧)

(٤) مجموع الفتاوى (٨٦/٢٩)، وانظر: (٣٦٤/١٣)

(٥) مجموع الفتاوى (٢٥/٣٣)

حيث استند ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا، سواء أكان في العبادات أم المعاملات، وسواء أكان النهي لعين المنهي عنه، أم لوصفه، أم لمعنى خارج عنه، بأن الصحابة لم يفهموا من مقتضى النهي إلا الفساد.

قال ابن تيمية: « والصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي، كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن، وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين،... وكذلك نكاح المطلقة ثلاثا استدلوا على فساده بقوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾ [البقرة:٢٣٠]. وكذلك الصحابة استدلوا على فساد نكاح الشغار بالنهي عنه...»[١].

٢- قاعدة: كل ما ثبت عن النبي ﷺ من صفات العبادات فهو مشروع ولا يُوصَف بالكراهة[٢]

حيث استند إلى فعل الصحابة الذين فعلوا كل ما ورد عن النبي ﷺ من صور العبادات بغير كراهة لأي منها، وبغير أن يعيب بعضهم على بعض، ولا أن ينكر أحدهم على الآخر[٣].

ثالثًا: المقاصد العامة للشريعة:

لقد اعتنى ابن تيمية اعتناء كبيرًا بمقاصد الشريعة، وكثيرًا ما يرجِّحُ الشيخ ما اختاره من الآراء الفقهية بموافقته لأصول الشريعة، أو أن ذلك يوافق مقاصد الشريعة، وفي المقابل تجده يضعف كثيرًا من الأقوال بقوله: والشريعة لا تأتي بمثل هذا، أو أن ذلك خلاف أصول الشريعة[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨١)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٦٦)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٠٥)

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٣٢٨، ٥٢٨) (٣٠/٢٢٥)

ولما كانت القواعد الأصولية مستمدة من الشرع كان لازمًا أن تتفق مع الأصول العامة للشريعة، بل بنى ابن تيمية بعضَ القواعد الأصولية على المقاصد العامة للشريعة.

ومن القواعد الأصولية التي استندت إلى المقاصد العامة للشريعة:

١- قاعدة: سقوط الواجبات بالعجز[١]

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فإن أصول الشريعة تُفرق في جميع مواردها بين القادر والعاجز؛ والمفرط؛ والمعتدي؛ ومن ليس بمفرط ولا معتد. والتفريق بينهما أصل عظيم معتمد، وهو الوسط الذي عليه الأمة الوسط، وبه يظهر العدل بين القولين المتباينين»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وأصول الشريعة مبنية على أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه »[٣].

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ومن الأصول الكلية أن المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب، وأن المضطر إليه بلا معصية غير محظور، فلم يوجب الله ما يعجز عنه العبد، ولم يحرم ما يضطر إليه العبد»[٤].

٢- قاعدة: التكليف مشروط بقصد المكلف[٥]

حيث استند ابن تيمية على مقاصد الشريعة في إثبات أن الأفعال غير

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٩)
(٢) مجموع الفتاوى (٢١/١٤١)
(٣) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٤٢)
(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٩)
(٥) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧١)

الاختيارية لا تدخل في التكليف، فلا يخاطب النائم حين نومه، ولا المجنون زمان جنونه، ولا السكران مدة سكره.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن تأمل أصول الشريعة ومقاصدها تبين له أن هذا القول هو الصواب، وأن إيقاع الطلاق بالسكران قول ليس له حجة صحيحة يعتمد عليها»[١].

رابعًا: اللغة العربية

يبين الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن فَهم طبيعةِ اللغة ودلالةِ ألفاظها من أهم الأمور التي تضبط فهم القواعد الأصولية، وتوضح طرق الاستدلال ومسالك الاستنباط الصحيح.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فيمن تكلم في علم أصول الفقه ولم يحسن فهم اللغة ودلالاتها: « وإنما يغلط هنا من لم يُحكِّم دلالاتِ الألفاظ اللغوية، ولم يُميِّز بين أنواع أصول الفقه السمعية، ولم يتدرب فيما عُلِّق بأقوال المكلفين من الأحكام الشرعية، ولا هو جرى في فَهم هذا الخطاب على الطبيعة العربية، والفطرة السليمة النقية، فارتفع عن شأن العامة بحيث لم يدخل في زمرتهم فيما يفهمونه في عرف خطابهم، وانحط عن أوج الخاصة فلم يهتد للتمييز بين المشتبهات في الكلام...»[٢].

ومن القواعد الأصولية التي استندت إلى اللغة العربية:

١- قاعدة: أن تسمية الأفعال ببعض أجزائها يقتضي لزوم هذا الجزء فيه[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠٣/٣٣)
(٢) مجموع الفتاوى (١٠٥/٣١)
(٣) مجموع الفتاوى (٥٥١/٢٢)

حيث استمد هذه القاعدة من لغة العرب حيث إنهم يسمون الأشياء بأبعاضها اللازمة لها، والواجبة فيها.

قال ابن تيمية: « إن تسميتها بهذه الأفعال دليل على أن هذه الأفعال لازمة لها. فإذا وجدت هذه الأفعال، فتكون من الأبعاض اللازمة، كما أنهم يُسمُّون الإنسان بأبعاضه اللازمة له، فيسمونه رقبة ورأسًا ووجهًا ونحو ذلك»[١].

٢- قاعدة: لا يصار للتعريف بالجنس إلا عند انتفاء المعهود[٢]

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « قد نصَّ أهلُ المعرفة باللسان والنظر في دلالات الخطاب أنه لا يُصار إلى تعريف الجنس إلا إذا لم يكن ثمَّ شيءٌ معهود...»[٣].

خامسًا: الاستقراء:

والاستقراء يعد منهجًا واضحًا عند ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يستدل به على الأحكام الفقهية، ويستمد منه القواعد الأصولية.

والمراد بالاستقراء تتبع أفراد الشيء لمعرفة أحواله وخواصه.

ومن القواعد الأصولية التي استندت إلى الاستقراء:

١- قاعدة: الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من الشرع[٤]

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فباستقراء أصول الشريعة نعلم أن العبادات التي أوجبها

---

(١) مجموع الفتاوى (٥٥١/٢٢)
(٢) مجموع الفتاوى (٥٤٨/٢١)
(٣) مجموع الفتاوى (٥٤٨/٢١)
(٤) مجموع الفتاوى (٢٢٦/٢٢)

الله أو أحبها لا يثبت الأمر بها إلا بالشرع. وأما العادات فهي ما اعتاده الناس في دنياهم مما يحتاجون إليه، والأصل فيه عدم الحظر فلا يحظر منه إلا ما حظره الله ﷻ»[١].

٢- قاعدة: لا إجماع إلا بنص[٢]

حيث ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بناء على استقرائه إلى أن جميع الإجماعات تستند إلى نصوص شرعية.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فالمسائل المُجمَع عليها قد تكون طائفةٌ من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصًّا، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النصُّ عند غيرهم... ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة»[٣].



(١) مجموع الفتاوى (٢٩/١٦)
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٥)
(٣) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٦)



المطلب الثاني
تناول ابن تيمية للقواعد الأصولية

كان لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تناول القواعد الأصولية بعضُ المعالم يحسُنُ التنبيهُ عليها في هذا التمهيد، فمنها:

أولا: تحرير القواعد الأصولية:

تميز منهج الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بتحريره للقواعد الأصولية، وفهمها على النحو الصحيح الذي يستقيم به الاستدلال بها.

ويظهر ذلك في عبارات ابن تيمية التي يصدرها بقوله: والتحقيق في هذا أن يقال كذا.

ومن القواعد الأصولية التي كان لابن تيمية كلامٌ في تحريرها:

١- قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[(١)].

حيث اختلفَ الأصوليون في حكم ما يتوقف عليه فعلُ الواجب، هل يأثم المكلف بتركه كما يأثم بتركه أصل الواجب، فتكون العقوبة على الأمرين؛ أم يأثم بترك الواجب فقط؟

وإذا كان لا يأثم بتركه ما يتوقف عليه فعل الواجب، فكيف يُسمَّى واجبًا؟

وقد حرر ابن تيمية الكلام في هذه القاعدة، وبيَّن الفرقَ بين الواجب الذي ثبت وجوبه بطريق الشرع، بحيث يعاقب على تركه، والواجب الذي ثبت وجوبُه بطريق اللزوم العقلي، فهذا لا يعاقب على تركه؛ بدليل أن من بَعُدت داره عن

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٥٩)

المسجد أو مكة لا تزيد عقوبته على عقوبة من قربت داره، وإن كان ثوابه على الفعل أكثر[١].

٢- قاعدة: ما فعله النبي ﷺ لسبب يكون مشروعًا عند وجود السبب ولا يُجعَل سنة دائمة[٢]

حيث حرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكلام على السنن المأثورة عن النبي ﷺ، وبيَّن أن منها ما هو سنةٌ دائمة يُحافَظ عليها، ومنها ما هو سنة عارضة، لا يُسَنُّ المحافظةُ عليها، بل الاتباع فيها أن تُفعَل عند وجود سببها العارض.

وبهذا التفصيل يتضح ضابطُ الأعمال المشروعة وغير المشروعة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فهذا مبني على قاعدة عامة في الاجتماع على الطاعات والعبادات، فإنه نوعان:

أحدهما سنة راتبة، إما واجب وإما مستحب، كالصلوات الخمس والجمعة والعيدين وصلاة الكسوف والاستسقاء والتراويح، فهذا سنة راتبة ينبغي المحافظة عليها والمداومة.

والثاني: ما ليس بسنة راتبة، مثل الاجتماع لصلاة تطوع مثل قيام الليل، أو على قراءة قرآن، أو ذكر الله أو دعاء. فهذا لا بأس به إذا لم يُتَّخذ عادة راتبة.

فإن النبي ﷺ صلى التطوع في جماعة أحيانًا ولم يداوم عليه إلا ما ذُكِر، وكان أصحابه إذا اجتمعوا أمروا واحدا منهم أن يقرأ والباقي يستمعون، وكان عمر بن الخطاب يقول لأبي موسى ذكرنا ربنا فيقرأ وهم يستمعون...، فلو أن قوما اجتمعوا

---

(١) المسودة (٦١، ٦٢) مجموع الفتاوى (٥٣١/١٠)

(٢) مجموع الفتاوى (٩٤/٣٣)

بعض الليالي على صلاة تطوع من غير أن يتخذوا ذلك عادة راتبة تشبه السنة الراتبة لم يكره، لكن اتخاذه عادة دائرة بدوران الأوقات مكروه لما فيه من تغيير الشريعة وتشبيه غير المشروع بالمشروع»[1].

ثانيًا: استخدام القاعدة في استنباط أحكام المستجدات والنوازل:

من فوائد تخريج الفروع على الأصول استعمالُ القواعد الأصولية في بيان أحكام المستجدات والنوازل، وذلك بإلحاق الشبيه بشبيهه، والفرع بأصوله التي يمكن أن يتخرج عليها.

وقد اعتنى ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بذلك، ويظهر ذلك من خلال تخريجه مستجدات عصره على بعض القواعد الأصولية، ومنها:

١- قاعدة: ترك النبي ﷺ مع وجود المقتضي وانتفاء المانع من أقسام السنة[2]

وهذه القاعدة خرَّج عليها ابن تيمية إحدى المستجدات التي لم تكن في عهد النبي ﷺ، وهي حكم دخول الحمامات العامة التي بُنيت بعد عهده ﷺ. فبيَّن أنه لا يُستدَل على المنع من دخولها بأن النبي ﷺ لم يدخلها، لأن ترك النبي ﷺ يكون حجةً إذا كان مع وجود المقتضي وانتفاء المانع، وهذا لا يتحقق فيما كان بعد وفاة النبي ﷺ، ثم طرد ابن تيمية هذه القاعدة في كل ما استجد بعد عهد النبي ﷺ من صور المآكل والملابس والمراكب.

٢- قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

خرج ابن تيمية على هذه القاعدة بعضَ المسائل المتعلقة بما انتشر في زمانه من

(١) مجموع الفتاوى (١٣٢/٢٣)
(٢) مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٦)

المظالم الناتجة عن « الكُلَف السلطانية» التي يفرضها الحاكم على الناس: « مثل الجبايات التي يَجْبيها بعضُ الملوك من أهل بلده كل مدة. ويقول: إنها مساعدةٌ له على ما يريد.

ومثل ما يطلبه الولاةُ أحيانا من غير أن يكون راتبًا ؛ إما لكونهم جيشًا قادمين يجمعون ما يجمعونه لجيشهم، وإما لكونهم يجمعون لبعض العوارض: كقدوم السلطان أو حدوث ولد له ونحو ذلك.

وإما أن تُرمَى عليهم سلع تباع منهم بأكثر من أثمانها، وتسمى " الحطائط "»[1].

فهذه المظالم التي يسميها الشيخ « المظالم المشتركة » يتعلق بها الكثير من المسائل والقضايا التي تحتاج إلى اجتهاد مبني على قواعد الاستدلال الصحيحة.

فمن هذه القضايا: مال الأمانات التي يُعتدَى عليه من قِبَل الظالمين، فهل للمؤتَمَن دفعُهم عنه بإعطائهم منه ؟ وهل يلزمه ضمان ذلك ؟ أو يعود على صاحب الأمانة ؟

فأجاب الشيخ بأنه يجب على المؤتمن دفعُ الظالم عن الأمانات، إما من ماله ثم يعود على صاحب الأمانة، أو يعطيهم نصيبًا من الأمانة نفسها إذا لم يندفعوا إلا بذلك؛ لأن حفظ الأمانة لا يتم إلا بذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ومن لم يقل بذلك فإنه يلزم قوله من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد ؛ فإن الكُلف التي تُؤخَذ من الأموال على وجه الظلم كثيرة جدًّا. فلو كان ما يؤديه المؤتمن على مال غيره عنه من تلك الكلف التي تؤخذ منه قهرًا بغير حق تحسب عليه إذا لم يؤدها من غير مال المؤتمن، لَزم من ذلك ذهاب كثير من أموال الأمناء، ولزم أن لا يدخل الأمناء في مثل ذلك لئلا تذهب أموالهم،

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٣٨)

وحينئذ يدخل في ذلك الخونةُ الفجار الذين لا يتقون الله»[١].

ثالثًا: استخدام القاعدة الأصولية في علوم أخرى غير الفقه

لا ينحصر استخدام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ القواعد الأصولية في مجال استنباط أحكام الفروع الفقهية فقط، بل يتعدى ذلك ليشملَ استنباطَ أحكامٍ تتعلقُ بمسائلَ أصول الدين، وتفسير كلام الله ﷻ.

فالشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يستعمل القواعد الأصولية بمفهومها الواسع في التعامل مع النصوص الشرعية، لفهمها، والاستفادة منها، وبيان مراد الله تعالى ورسوله ﷺ منها.

ومن القواعد الأصولية التي خرَّج عليها بعضَ مسائل الإيمان:

١- قاعدة: نفيُ العمل نفيٌ لشيء من واجباته[٢]

حيث استخدمها في تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة في «مسألة إيمان مرتكب الكبيرة» وأن نفي "مسمى الإيمان" لا يعني نفيَ مطلقِ الإيمان، فيصير كافرًا على قول الخوارج والمعتزلة، ولا أن نُثبتَ له الإيمانَ المطلق كما تقوله المرجئة، بل نُثبت له مطلقَ الإيمان، وننفي عنه الإيمانَ المطلق أو الإيمانَ الواجب.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المؤمن المطلق هو المؤدي للإيمان الواجب، ولا يلزم من كون إيمانه ناقصًا عن الواجب أن يكون باطلاً حابطًا كما في الحج، ولا أن يكون معه الإيمان الكامل كما تقوله المرجئة، ولا أن يقال: ولو أدى الواجب لم يكن إيمانه كاملا؛ فإن الكمال المنفي هنا الكمال المستحب. فهذا فرقان يزيل الشبهة في هذا المقام، ويقرر النصوص كما جاءت»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٤٣)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٣)

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٤)

٢- قاعدة: العمل الواحد قد يكون مأمورًا به من وجه منهيًا عنه من وجه آخر[١]

وقد استعملها ابن تيمية في الرد على مخالفي أهل السنة من إثبات أن الشخص الواحد، قد يجتمع فيه الإيمان والمعصية، والحب والبغض، والمدح والذم، خلافًا للخوارج الذين ينفون اجتماعَ مثلِ هذه الأضدادِ في الشخص الواحد، فهو عندهم إما مؤمن، وإما كافر، وهذا خلافُ ما عليه أهل السنة.

قال ابن تيمية: « ثم إن "هذه الشبهة" هي شبهة من منع أن يكون في الرجل الواحد طاعةٌ ومعصية؛ لأن الطاعةَ جزءٌ من الإيمان، والمعصيةَ جزءٌ من الكفر، فلا يجتمع فيه كفر وإيمان، وقالوا: ما ثَمَّ إلا مؤمن محض، أو كافر محض»[٢].

ثم أزال ابن تيمية هذه الشبه تخريجًا على القاعدة بأنه لا مانع أن يجتمع في الشخص الواحد الإيمان من وجه، والمعصية من وجه آخر، قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأهل السنة والجماعة يقولون ما دل عليه الكتاب، والسنة، والإجماع، وهو أن المؤمن يستحق بوعد الله وفضله، الثوابَ على حسناته، ويستحقّ العقاب على سيئاته، وإن الشخص الواحد يجتمع فيه ما يثاب عليه، وما يعاقب عليه، وما يحمد عليه، وما يذم عليه »[٣].

رابعًا: تخريج الفرع الفقهي الواحد على عدة قواعد أصولية

مما تميَّز به منهجُ ابن تيمية في تناول القواعد الأصولية أنه قد يُخرج الفرعَ الفقهي على عدة قواعد أصولية، مستدلا على اختياره بعدد من مسالك الاستدلال الصحيح، وفي هذا الأمر عدة فوائد:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٦)

(٢) مجموع الفتاوى (٧/٥١٢)

(٣) مجموع الفتاوى (١١/١٦)

الأول: بيان ترابط القواعد الأصولية عند ابن تيمية وانتظامها، وذلك يظهر في الوصول للحكم الشرعي الواحد بعدة مسالك للاستدلال.

الثاني: قوة ملكة الاستنباط والاستحضار للقواعد الأصولية عند ابن تيمية في التعامل مع النصوص.

الثالث: أهمية "تخريج الفروع على الأصول"، في إلحاق الفروع الفقهية بقواعدها الأصولية، ليظهر بذلك مآخذ الأحكام الشرعية.

ومن الفروع التي أخرجها ابن تيمية على عدة قواعد أصولية:

أ- مسألة: طهارة بول ما يؤكل لحمه

حيث خرجها ابن تيمية على القواعد الأصولية الآتية:

١- قاعدة: لا يصار للتعريف بالجنس إلا عند انتفاء المعهود.

٢- قاعدة: ترك الاستفصال في مقام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

٣- قاعدة: العام يبنى على الخاص.

٤- قاعدة: عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ب- مسألة: القراءة خلف الإمام

حيث خرجها ابن تيمية على القواعد الأصولية الآتية:

١- قاعدة: العموم المحفوظ أولى من العموم المخصوص.

٢- قاعدة: عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ج- مسألة: الطلاق الثلاث يقع واحداً

حيث خرجها ابن تيمية على القواعد الأصولية الآتية:

١- قاعدة: الإجماع لا ينعقد على خلاف السنة.

٢- قاعدة: الاعتبار بما رواه الصحابي لا بما رآه.

خامسًا: استخدام القواعد الأصولية في رد دليل المخالف

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يستخدم القواعد الأصولية في استنباط الأحكام فحسب، بل يستخدمها لبيان بطلان قول المخالف بأن يكون هذا القولُ أو دليلُه معارضًا لقاعدة أصولية مقررة عند الأئمة.

ومن القواعد التي رد بها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول المخالف:

١- قاعدة: إذا اختلف العلماء على قولين فمَن أحدث قولا ثالثًا فقد خالف الإجماع[1]

فقد ردَّ بها القول باستحباب شد الرحال والسفر لزيارة قبور الصالحين، وذلك بأن العلماء قد اختلفوا في حكم السفر إلى قبور الأنبياء والصالحين على قولين؛ المنع، والإباحة، فمن قال: إن السفر إليها قربة وعبادة، فقد أحدث قولا ثالثًا وخالف إجماع المسلمين.

٢- قاعدة: الإجماعُ لا ينعقدُ على خلافِ سنة[2]

فقد نبَّه الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أن دعوى الإجماع لا تستقيم إذا تبين أنها تخالف سنة ثابتة عن النبي ﷺ، وبهذا يُجاب على القول بوقوع الطلاق بلفظ الثلاث المستند لاتفاق الصحابة على قول عمر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، حيث ذكر ابن تيمية أن السنة جاءت على خلاف ذلك الحكم، فلا تستقيم حكاية الإجماع بعد ذلك.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٧/٣٠٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٣/٣٢)



المطلب الثالث: سمات القاعدة الأصولية عند ابن تيمية

اتسمت القاعدة الأصولية عند ابن تيمية بعدة سمات، منها:

١- الاطراد والثبات:

وهذه السمة تظهر بارزة في التقعيد الأصولي عند الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وفي تخريج الفروع عليه، يقول الشيخ في تقرير اطراد القواعد وعدم تناقضها: « والأصول التي لا تناقُضَ فيها ما أُثبت بنصٍّ أو إجماعٍ، وما سوى ذلك فالتناقض موجود فيه وليس هو حجة على أحد. والقياس الصحيح الذي لا يتناقض هو موافق للنص والإجماع؛ بل ولا بد أن يكون النص قد دل على الحكم؛ كما قد بسط في موضع آخر.

وهذا معنى العصمة؛ فإن كلام المعصوم لا يتناقض، ولا نزاع بين المسلمين أن الرسول ﷺ معصوم فيما بلغه عن الله تعالى، فهو معصوم فيما شرعه للأمة بإجماع المسلمين. وكذلك الأمة أيضا معصومة أن تجتمع على ضلالة؛ بخلاف ما سوى ذلك»[١].

ومن القواعد الأصولية التي يظهر اطرادها عند الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

١- قاعدة: سقوط الواجبات بالعجز

فبالنظر في تخريج الفروع الفقهية على هذه القاعدة نجد أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد طرد هذه القاعدة في كل واجب عجز عنه المكلف فذهب إلى سقوطه عنه.

ومن أبرز الاختيارت الفقهية التي خالف فيها جمهور أهل العلم طردًا لهذه

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/٣٣)

القاعدة القول بصحة طواف الحائض عند العجز عن تحصيل الطهارة[١]، وصحة صلاة المأموم المتقدم على إمامه للعذر[٢].

٢- قاعدة: النهي يقتضي الفساد

حيث طرد هذه القاعدة في كل نهي عن الله وعن رسوله ﷺ، فذهب إلى أنه يقتضي الفساد، ومن أبرز الاختيارت الفقهية التي خالف فيها الجمهور طردًا لهذه القاعدة قوله بأن

الطلاق المحرم لا يقع[٣]؛ لأنه منهي عنه، والنهي يقتضي فساده، فلا يقع[٤].

٢- التأصيل والتقعيد

فمَن تتبع القواعد الأصولية عند ابن تيمية لا يخفى عليه سمةُ التأصيل البارزة فيها، وقد سبق في مطلب " استمداد القواعد الأصولية عند ابن تيمية"، قولُه: « فمن بَنَى الكلامَ في العلم؛ الأصول والفروع، على الكتاب، والسنة، والآثار المأثورة عن السابقين، فقد أصاب طريق النبوة»[٥].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوزَ النصوصُ مَنْ يكون خبيرًا بها وبدلالتها على الأحكام»[٦].

---

(١) الفتاوى الكبرى (٣١٤/٥)، وانظر تفصيل المسألة ص(١٠٨) من هذه الدراسة.

(٢) مجموع الفتاوى (٤٠٤/٢٣)، وانظر تفصيل المسألة ص(١٠٤) من هذه الدراسة.

(٣) وهو الطلاق في الحيض أو في طهر قد جامعها فيه ولم يتبين حملها. انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٣٣)

(٤) مجموع الفتاوى (٦٦/٣٣) وانظر تفصيل المسألة (٣٩٨) من هذه الدراسة.

(٥) مجموع الفتاوى (٣٦٣/١٠)

(٦) مجموع الفتاوى (١٢٩/٢٨)

٣- الوضوح والبيان

اتسمت القواعد الأصولية عند ابن تيمية بوضوح العبارة، وبيان المعنى، مع وجازة الأسلوب، وجزالة اللفظ، وتُعد هذه السمة سمةً عزيزة بين كتابات الأصوليين التي تحتاج في كثير من الأحيان لطول تأمُّل، وكثيرِ عناء، لفهم المراد، والوقوف على المقصود مما أراده المصنفون في هذا العلم.

ومن القواعد التي ظهرت فيها سمة الوضوح والبيان:

١- قاعدة: سقوط الواجبات بالعجز[١].

٢- قاعدة: الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من الشرع[٢].

٣- قاعدة: الاسم الذي بيَّن حدَّه الشرعُ لا يُفسَّر باللغة[٣].

٤- قاعدة: ليس في الشريعة ما يخالف القياس الصحيح[٤].

٥- قاعدة: ثبوت مناط الأحكام جمعًا وفرقًا بالشرع[٥].

٦- قاعدة: الإجماع لا يَنعقدُ على خلافِ سُنَّة[٦].

٧- قاعدة: العموم المحفوظ أولى من العموم المخصوص[٧].

٤- الإحكام والضبط

والمراد بالإحكام أن تكون للقواعد الأصولية من القوة والرسوخ ما يصح تخريجُ الفروع عليها، وضبطها بها.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٢٦)

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٦)

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٠٥)

(٥) مجموع الفتاوى (٢١/٢٧)

(٦) مجموع الفتاوى (١٩/٢٥٧)

(٧) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٩٧)

يقول ابن تيمية في بيان أهمية إحكام القواعد الأصولية: « وكثيرٌ من الفروع الضعيفة التي يُفرِّعُها هؤلاء ونحوهم، هي كما كان الشيخ أبو محمد المقدسي[١] رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: مثالها: مثالُ رجلٍ بنى دارًا حسنةً على حجارة مغصوبة، فإذا نوزِعَ في استحقاق تلك الحجارة التي هي الأساس، فاستحقَّها غيرُه، انهدم بناؤه. فإن الفروع الحسنة إن لم تكن على أصول مُحكَمة وإلا لم يكن لها منفعة»[٢].

ومن علامات الإحكام للقواعد الأصولية ألا يتعارض بعضُها مع بعض، وألا يضعف بعضُها بعضًا، بل تكون كُلاً متكاملاً في استنباط الأحكام، والاستدلال عليها.

ولذلك نجد القواعد الأصولية عند ابن تيمية يكمل بعضها بعضًا.

ومن أمثلة ذلك: أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أن مطلق النهي يقتضي الفساد، سواء أكان النهيُ في باب العبادات أم المعاملات، واستثنى: ما إذا كان النهي لحق الآدمي، فإنه يتوقف على إذنه، ولذلك فإنه يقرر في القاعدة الأخرى: أن الفعل الواحد قد يكون مأمورًا به من وجه، ومنهيًا عنه من وجه آخر، ولإعمال القاعدتين، فإن ابن تيمية لا يُفسد الصلاةَ في الدار المغصوبة، ولا الذبحَ بسكين مغصوب، لأنه يرى أن جهةَ النّهي متعلقة بحق الآدمي، وهو الغصب، خلاف جهة الأمر بهذه العبادات، فيبقى على فاعل هذه العبادات إثمُ الغصب، مع عدم إفسادها بالكلية.

وكذلك قاعدة: اشتراط العلم والقدرة في التكليف، فإنها تؤيد قاعدة سقوط الواجبات بالعذر، لانعدام القدرة في حق العاجز، وكذلك قاعدة اشتراط القصد في التكليف، فإنها تتوافق مع قاعدة تكليف الناسي الذي انعدم قصده، مع التفرقة في حق الناسي بين فِعْل المحظور الذي لا يوجب الإعادة، وترك المأمور الذي يوجب الإعادة؛ لعدم إيقاعها على نحو ما أُمر المكلف.

---

(١) يقصد الإمامَ أبا محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي صحاب كتاب المغني، والمقنع، في فقه الحنابلة.

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/٢٩٦)

المطلب الرابع
مظاهر التجديد في القواعد عند ابن تيمية

تتضح مظاهر التجديد في القواعد الأصولية عند ابن تيمية في الأمور الآتية:

أولا: تحرير المراد بالأصولي، والغاية من علم أصول الفقه:

وهذا الأمرُ -على الحقيقةِ- هو أولُ مراحل التجديد المنشود، وأهمها لإصلاح مسار هذا العلم؛ إذ فيه تصفيةٌ للمورد الذي يُتلقَّى منه علمُ الأصول، وتمييزٌ لمَن يُعتَد بكلامه في قضاياه ومسائله.

لذلك فقد صرح ابن تيمية بأن المراد بالأصولي الذي يستحق المدح بهذا الوصف، هم الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ثم مَن جاء بعدَهم من الأئمة المجتهدين المتبوعين؛ أصحاب المذاهب الأربعة، فهؤلاء هم أحق الناس بمعرفة الأصول ممن تأخر عنهم.

وأكَّد ابنُ تيمية أن البحث في كلام هؤلاء الأئمة إنما هو استعمال للأصول وقواعده في الغاية المرجوة منه، والثمرة المبتغاة من فهم النصوص، والاستدلال بها، بخلاف من يجردون الكلام في أصول نظرية.

قال ابن تيمية: «إن أراد بالباقين من الأصوليين كلَّ من تكلَّم في أصول الفقه من السلف والخلف فليس الأمر كذلك ؛ فإن الكلام في أصول الفقه وتقسيمها إلى: الكتاب ؛ والسنة ؛ والإجماع ؛ واجتهاد الرأي ؛ والكلام في وجه دلالة الأدلة الشرعية على الأحكام، أمرٌ معروفٌ من زمن أصحاب محمد ﷺ والتابعين لهم بإحسان ؛ ومَن بَعْدَهم من أئمة المسلمين، وهم كانوا أقعد بهذا الفن وغيره من فنون العلم الدينية ممن بعدهم...

بخلاف الذين يجرِّدون الكلامَ في أصول مقدرة بعضها وجد وبعضها لا يوجد من غير معرفة أعيانها، فإن هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًّا، فهو قليلُ المنفعة أو

عديمها ؛ إذ كان تكلمًا في أدلة مقدَّرة في الأذهان، لا تَحقق لها في الأعيان »[1].

ومن مظاهر النزعة التجديدية عند ابن تيمية كذلك: استعماله لعلم أصول الفقه بمفهومه الواسع الشامل في فهم النصوص، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مرادَ الله ورسوله بالكتاب والسنة »[2].

ثانيًا: تصفية علم الأصول مما لا طائل تحته:

والمراد بالتصفية إخراج المسائل الأصولية التي لا فائدة منها في الخلاف الفقهي أو استنباط الحكم الشرعي، وذلك إما لكونها تجريد نظري أو مثال فرضي.

فلما سئل الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن تعبد النبي ﷺ قبل بعثته، فأجاب: « هذه المسألة مما لا يحتاج إليها في شريعتنا؛ فإنما علينا أن نطيع الرسول فيما أمرنا به ونقتدي به بعد إرساله إلينا»[3].

وعندما تكلم الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مسألة "الأصل في الأشياء الإباحة" ذكر الإجماع على ذلك من الأئمة الأوائل السابقين، ثم بيَّن فساد أقوال من تكلم في أصول الفقه بأقوال محدثة لا رصيد لها من واقع عملي.

قال الشيخ: « ولقد اختلف الناس في تلك المسألة: هل هي جائزة أم ممتنعة ؟ لأن الأرض لم تخل من نبي مرسل إذ كان آدم نبيًّا مكلمًا حسب اختلافهم في جواز خلو الأقطار عن حكم مشروع وإن كان الصواب عندنا جوازه.

ومنهم من فرضها فيمن وُلِد بجزيرة إلى غير ذلك من الكلام الذي يَبينُ لك أن

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٠١-٤٠٢)
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٩٧)
(٣) مجموع الفتاوى (٢٧/٥٠٠)

لا عمل بها، وأنها نظر محض ليس فيه عمل، كالكلام في مبدإ اللغات وشبه ذلك»[١].

ثالثًا: توظيف القواعد الأصولية في إصلاح الأمة :

كان ابن تيمية مهتمًا بإصلاح الأمة، معتنيًا بتوجيهها على قواعد الكتاب والسنة الصحيحة، وقد أُثِر عنه أنه قال: «أنا رجل ملة، لا رجل دولة»[٢].

ومن مناحي الإصلاح أنه وظّف القواعد الأصولية في بيان ما يكون سببًا لهداية الناس، وإرشادهم لمعرفة الله تعالى، والفهم عنه.

ومن مظاهر ذلك:

١- التحذير من الاختلاف والفرقة بين عموم الأمة

ومن القواعد الأصولية التي حذر بها ابن تيمية من مخاطر التنازع:

قاعدة: كل ما ثبت عن النبي ﷺ من صفات العبادات فهو مشروع ولا يوصف بالكراهة[٣]

قال ابن تيمية: « فالصواب مذهب أهل الحديث ومن وافقهم وهو تسويغ كل ما ثبت في ذلك عن النبي ﷺ لا يكرهون شيئا من ذلك... وليس لأحد أن يكره ما سنَّه رسول الله ﷺ لأمته. وأما من بلغ به الحال إلى الاختلاف والتفرق حتى يوالي ويعادي ويقاتل على مثل هذا ونحوه مما سوغه الله تعالى كما يفعله بعض أهل المشرق فهؤلاء من الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعًا...»[٤].

وعقد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فصلاً تحت عنوان: « قاعدة في صفات العبادات

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥٣٩)
(٢) نقله ابن عبد الهادي في العقود الدرية ص(١٩٣)
(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٦٦)
(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/٦٦)

الظاهرة التي حصل فيها تنازع بين الأمة » ثم بيَّن فيها أنواع الفساد الذي أوجبه الاختلاف في صفات هذه العبادات من الجهل بالسنن، واتباع الهوى، والتفرق والتنازع، بل الموالاة والمعاداة على غير ذات الله سبحانه وتعالى... إلى آخر هذه المفاسد[1].

٢- التصدي لأهل البدع والأهواء

ومن القواعد الأصولية التي وظفها ابن تيمية في التصدي لأهل الأهواء والبدع:

قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

رد بها على بعض الصوفية والفلاسفة الذين يرون جواز الكيمياء[2]، وأن النبي ﷺ كان يعرفها، وهي طريقة لخداع الناس، وإظهار الشيء على غير حقيقته.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فقد أخبر الله على نبيه أنه قال لهم: ﴿لَآ أَجِدُ مَآ أَحۡمِلُكُمۡ عَلَيۡهِ﴾ [التوبة: ٩٢]، وقد كان هو يحض الناس على الإنفاق غاية الحض. فلو كانت الكيمياء حقًّا مباحًا وهو يعلمها، لكان من الواجب أن يعمل منها ما يجهز به الجيش؛ فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن نسب إلى النبي ﷺ ذلك فقد نسبه إلى ما نزهه الله عنه»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٣٥٦- ٣٦٢)، وانظر (٢٢/٣٣٧)

(٢) لغة: اسم صنعة، مثل السيمياء، قال الجوهري، هو عربي، وقال ابن سيده: "أحسبها أعجمية، ولا أدري؛ أهي فِعْلِياء أم فِيعِلاء"، كذا في لسان العرب، مادة (كمي) (١٥/٢٣١). واصطلاحا: علم يختص بدراسة خواص المواد وتفاعلاتها. مختار الصحاح مادة (كمي)، ومادة (كوم) ص(٥٨٦)

وقد بين ابن تيمية المراد بالكيمياء: بأنه المشبه بالذهب والفضة المخلوقين. مجموع الفتاوى (٢٩/٣٩٠)

والكيمياء المقصودة في كلام ابن تيمية تخالف المراد به حاليا، ففي المعجم الوسيط (٢/٨٠٨): « الكيمياء: الحيلة والحذق، وكان يراد بها عند القدماء تحويل بعض المعادن إلى بعض. و« علم الكيمياء » عندهم علم يعرف به طرق سلب الخواص من الجواهر المعدنية، وجلب خاصة جديدة إليها، ولا سيما تحويلها إلى ذهب وعند المحدثين: علم يبحث فيه عن خواص العناصر المادية، والقوانين التي تخضع لها في الظروف المختلفة، وبخاصة عند اتحاد بعضها ببعض (التركيب) أو تخليص بعضها من بعض».

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩/٣٧٠)

رابعًا: ضبط مسائل الاجتهاد والتقليد

حرص ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عبر تأصيله للقواعد أن يضبط مسائل الاجتهاد والتقليد، ويُفرِّق بين الاجتهاد المحمود المأجور صاحبه، والاجتهاد المذموم الذي لا يُعذَر صاحبه، كما بين التقليد المحمود الذي لا غنى عنه، والتقليد المعيب الذي لا يُخرج صاحبَه عن المؤاخذة.

ومع انضباط هذه القضايا تتضح معالم الاجتهاد الصحيح المبني على قواعد أصولية مستقيمة، ومسالك استدلال محكمة.

ومن القواعد التي أصلها ابن تيمية في ذلك:

١- قاعدة: وجوب اتباع الرسول ﷺ وإن خرج عن المذهب:

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فالذي عليه الأئمة الأربعة وسائر أئمة العلم أنه ليس على أحد، ولا شُرع له التزامُ قولِ شخصٍ معيَّنٍ في كل ما يوجبه ويُحرِّمه ويُبيحه ؛ إلا رسول الله ﷺ»[١].

وقد حذر ابن تيمية من تقليد أحد المجتهدين في مقابلة الدليل الصحيح، مع التنبيه على حفظ اللسان عن الطعن في العلماء، والإقرار التام لفضلهم ودينهم.

قال الشيخ: « وليس لأحد أن يتبع زلات العلماء، كما ليس له أن يتكلم في أهل العلم والإيمان إلا بما هم له أهل ؛ فإن الله تعالى عفا للمؤمنين عما أخطئوا، كما قال تعالى: ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٦٨]، قال الله: قد فعلت. وأَمَرنا أن نتَّبعَ ما أُنزِل إلينا من ربنا، ولا نتبعُ من دونه أولياء، وأَمَرنا أن لا

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/١٦٨)

نطيع مخلوقًا في معصية الخالق، ونستغفر لإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، فنقول: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر:١٠]، وهذا أمر واجب على المسلمين في كل ما كان يشبه هذا من الأمور، ونُعظِّم أمرَه تعالى بالطاعة لله ورسوله ؛ ونرعى حقوقَ المسلمين ؛ لا سيما أهل العلم منهم كما أمر الله ورسوله.

ومن عَدَل عن هذه الطريق فقد عدل عن اتباع الحجة إلى اتباع الهوى في التقليد، وآذى المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا، فهو من الظالمين. ومن عظم حرمات الله وأحسن إلى عباد الله كان من أولياء الله المتقين»[١].

٢- قاعدة: الإنكار في مسائل الاجتهاد ببيان الحجة

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ومسائل الاجتهاد لا يسوغ فيها الإنكار إلا ببيان الحجة وإيضاح المحجة: لا الإنكار المجرد المستند إلى محض التقليد ؛ فإن هذا فعل أهل الجهل والأهواء»[٢].

٣- قاعدة: الترجيح لا يكون إلا بدليل

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ولا يجوز لأحد أن يُرجِّح قولاً على قولٍ بغير دليل، ولا يتعصَّب لقول على قول، ولا قائل على قائل بغير حجة ؛ بل من كان مقلدًا لزم حكم التقليد ؛ فلم يرجح ؛ ولم يُزيِّف ؛ ولم يُصوِّب ؛ ولم يخطئ.

ومن كان عنده من العلم والبيان ما يقوله سمع ذلك منه فقَبِل ما تبيَّن أنه حق، ورد ما تبين أنه باطل، ووقف ما لم يتبين فيه أحد الأمرين. والله تعالى قد فاوت بين الناس في قوى الأذهان كما فاوت بينهم في قوى الأبدان»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/٢٣٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/٢١٣)

(٣) مجموع الفتاوى (٣٥/٢٣٣)

٤- قاعدة: لا يجوز إلزام المخالف بقول وقع النزاع فيه بين الأمة

بين ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا يجوز لأحد أن يُلزِم المخالِف له بقوله أو يمنع المخالف من القول بما خالفه فيه في أمر وقع فيه النزاع بين الأمة، فضلا على أن يعاقبه أو يؤذيه.

وساق ابن تيمية نماذج من المسائل التي وقع فيها النزاع بين العلماء، ثم قال: « فهذه الأمور الكلية ليس لحاكم من الحكام كائنا من كان - ولو كان من الصحابة - أن يحكم فيها بقوله على من نازعه في قوله، فيقول: ألزمته أن لا يفعل، ولا يُفتي إلا بالقول الذي يوافق لمذهبي ؛ بل الحكم في هذه المسائل لله ورسوله، والحاكم واحد من المسلمين.

فإن كان عنده علمٌ تكلم بما عنده، وإذا كان عند منازعه علمٌ تكلم به، فإن ظهر الحق في ذلك وعرف حكم الله ورسوله وجب على الجميع اتباع حكم الله ورسوله، وإن خفي ذلك أقر كل واحد على قوله، أقر قائل هذا القول على مذهبه، وقائل هذا القول على مذهبه، ولم يكن لأحدهما أن يمنع الآخر إلا بلسان العلم والحجة والبيان فيقول ما عنده من العلم»[1].

والمتتبعُ لكلام ابن تيمية في ضبط مسائل الاجتهاد المحمود، والتحذير من التقليد المذموم يجدُ كثيرًا من الضوابط الأصولية والفقهية الدقيقة، ولعل فيما ذُكر تنبيهًا على المقصود.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٥/٣٥٩)

خامسًا: تفعيل مقاصد الشريعة والتنبيه على أنواع مهملة منها

لا خلاف بين أهل العلم أن الشريعة جاءت بمصالح العباد في الدنيا والآخرة، ودفع المفاسد عنهم ليستقيم سيرهم إلى الله ﷻ.

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لاعتنائه البالغ بمراعاة جانب المقاصد والمصالح فهمًا وتطبيقًا واجتهادًا وإفتاء، نجده يُنبِّه على أنواعٍ من المصالح، قد خفيت على المشتغلين بعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، فلا ينتبهون لها، ولا يعللون الأحكام بها، ولا ينظرون عند الفتوى والاجتهاد فيها.

وبيان ذلك: أن المشتغلين بالمصالح من أهل العلم يقسمون المصالح إلى مصالح دنيوية وأخروية، فالأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب الأخلاق، والدنيوية ما تضمنت حفظ ما اصطلح عليه بالضروريات الخمس وهي الدين والعقل والمال والعرض والنفس، واعتنوا في حفظ الدين بالدين الظاهر من أنواع العبادات كالصلاة والجهاد وغيرها، أما عبادات القلب من التعلق بالله ومحبته والإقبال علية والانقياد له، فلم تنل من الأصوليين اعتناء عند التأصيل، ولا نظرًا عند استنباط الأحكام والاستدلال عليها.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وقومٌ من الخائضين في "أصول الفقه" وتعليل الأحكام الشرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة، وأن ترتيبَ الشارع للأحكام على الأوصاف المناسبة، يتضمن تحصيلَ مصالح العباد، ودفعَ مضارهم، ورأوا أن المصلحة نوعان؛ أخروية؛ ودنيوية: جعلوا الأخروية ما في سياسة النفس وتهذيب

الأخلاق من الحِكَم؛ وجعلوا الدنيوية ما تضمن حفظَ الدماء، والأموال، والفروج، والعقول، والدين الظاهر.

وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبة الله، وخشيته، وإخلاص الدين له، والتوكل عليه، والرجا لرحمته، ودعائه وغير ذلك من أنواع المصالح في الدنيا والآخرة.

وكذلك فيما شرعه الشارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق المماليك والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أَمَر به، ونَهى عنه؛ حفظًا للأحوال السنية وتهذيب الأخلاق. ويتبيَّن أن هذا جزءٌ من أجزاء ما جاءت به الشريعة من المصالح»[1].



(١) مجموع الفتاوى (٣٢/٢٣٣، ٢٣٤)

الباب الأول

القواعد الأصولية المرتبطة بالحكم الشرعي

وفيه فصلان:

الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالحكم التكليفي.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالتكليف.

الفصل الأول

القواعد الأصولية
المتعلقة بالحكم التكليفي



قاعدة (١) ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[١]

المراد بالقاعدة:

أن الواجب الذي ثبت في حق المكلف إذا كان لا يتأدى إلا بفعل آخر خارج عنه كان هذا الفعل المؤدي إلى الواجب واجبًا، ولو لم يرد الدليل على وجوبه.

وهذه القاعدة يطلق عليها الأصوليون " مقدمة الواجب"، أو "وسيلة الواجب"، أو "الأمر بشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به"[٢].

وتحرير المسألة عند الأصوليين له مسلكان[٣]:

المسلك الأول: أن ما لا يتم الواجب إلا به؛ إما أن يكون غير مقدور للمكلف، كحضور الإمام والعدد في الجمعة، فهذا غير واجب؛ وإما أن يكون مقدورًا للمكلف، كالسعي للجمعة والطهارة للصلاة، فهذا واجب.

وهذا مسلك الغزالي[٤]، وتابعه عليه ابن قدامة في «روضة الناظر»[٥].

واعتُرِض على هذا التقسيم بأن ما كان غير مقدور للمكلف يمنع ثبوت الواجب في حقه ابتداء فيكون خارج محل النزاع، وأن ما كان مقدورًا للمكلف ينتقض باكتساب المال للحج وامتلاك النصاب في الزكاة، فلا يجب تحصيلهما مع

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٥٩).

(٢) البحر المحيط (١/١٧٩)، رفع الحاجب (١/٥٢٨)، الإبهاج (١/١٠٣)، تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (٨٣)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (٤٠٤).

(٣) المسودة لآل تيمية (٦٠).

(٤) المستصفى (١/١٣٨) ط: الرسالة.

(٥) روضة الناظر (٣٣).

تحقق القدرة عليهما.

قال الشيخ أبو البركات: «وهذا ضعيف في القسم الأول؛ إذ لا واجب هناك، وفي الثاني باطل باكتساب المال في الحج والكفارات ونحو ذلك»[(١)].

وقد بين ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ خطأ هذا التقسيم كذلك فقال: «وهذا التقسيم خطأ؛ فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب، فلا يتم الوجوب إلا بها، وما لا يتم الوجوب إلا به، لا يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين، سواء كان مقدورًا عليه أو لا، كالاستطاعة في الحج، واكتساب نصاب الزكاة»[(٢)(٣)].

المسلك الثاني: أن يُفرَّق بين ما يُتوقَّف عليه وجوب الواجب، ووقوع الواجب[(٤)].

فالأول كتحصيل النصاب في الزكاة، والإقامة في الصوم، فلا يجب على العبد تحصيل النصاب ليؤتي الزكاة، أو ترك السفر ليصوم، وأما الثاني فهو محل الخلاف، وهو ما يتوقف عليه فعل الواجب بعد تتحقق الوجوب.

ولتحرير محل النزاع في القاعدة فقد قسم بعض الأصوليين ما يتوقف عليه

---

(١) المسودة لآل ابن تيمية (٦١)، ونقله عنه ابن اللحام البعلي في القواعد (٣١٦/١) ط: الرشد.

(٢) مجموع الفتاوى (١٦٠/٢٠)، وفيه: «فلا يتم الواجب إلا بها، وما لا يتم الواجب إلا به يجب على العبد فعله باتفاق المسلمين سواء كان مقدورا عليه أو لا، كالاستطاعة في الحج واكتساب نصاب الزكاة» والتصويب من «درء تعارض العقل والنقل» (٢١٢/١)، وانظر: «صيانة مجموع الفتاوى من السقط والتصحيف للدكتور ناصر الفهد» ص(١٦٠).

(٣) الفرق بين الوجوب والواجب: أن الوجوب هو حكم الله ﷻ الطالب للفعل طلبًا جازمًا، وأما الواجب فهو فعل المكلف الذي تعلق به الوجوب. فالوجوب هو الحكم، والواجب هو متعلق الوجوب من جهة تعلقه بأفعال المكلفين؛ لأن الأحكام إنما تتعلق بأفعال المكلفين، والمقصود بفعل المكلف هو ما صدر عنه من قول أو فعل أو اعتقاد، ومثل ذلك يقال في باقي الأحكام التكليفية. قال الإسنوي: «فإن الفعل الذي تعلق به الوجوب هو الواجب، والذي تعلق به الندب هو المندوب، والذي تعلق به التحريم هو الحرام، والذي تعلقت به الكراهة هو المكروه، والذي تعلقت به الإباحة هو المباح». نهاية السول شرح منهاج الوصول (٧٣/١)، وانظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٨١٤/٢)، أصول الفقه للشيخ الدكتور محمد أبو النور زهير (٥١/١)

(٤) الآمدي (١٠٢/١)

فعل الواجب بعد وجوبه إلى قسمين[١]:

الأول: ما كان جزءًا من الواجب المطلق، كالسجود في الصلاة. فهذا لا خلاف فيه؛ لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل جزء من أجزائها.

الثاني: ما كان خارجًا عن الواجب. كالسبب الشرعي[٢]، والسبب العقلي[٣]، .... والسبب العادي[٤]. وكالشرط الشرعي[٥]، والشرط العقلي[٦]، والشرط العادي[٧].

وهذا القسم هو محل النزاع بين الأصوليين، وقد اختلفوا فيه على قولين:

القول الأول: أن كل ما يتوقف عليه فعل الواجب فهو واجب، سواء أكان شرطًا شرعيًا، أم عقليًا، أم عاديًّا، أو كان سببًا شرعيًا، أم عقليًا، أم عاديًّا.

وهو قول جمهور الأصوليين من المالكية[٨]، والشافعية[٩]، والحنابلة[١٠].

واختيار الغزالي[١١]، والرازي[١٢]، وأبو يعلي[١٣].

---

(١) شرح الكوكب المنير (١/٣٥٩)، التحبير شرح التحرير (٢/٩٢٣)

(٢) مثاله: صيغة العتق في الواجب من الكفارة. انظر هذا المثال، وما سيأتي بعده في: نهاية السول (١/١٩٨)، وشرح الكوكب (١/٣٥٩)، والتحبير شرح التحرير (٢/٩٢٤)

(٣) مثاله: الصعود إلى موضع عال فيما إذا وجب إلقاء شيء معين، والنظر الموصل للعلم.

(٤) مثاله: وجود النار فيما إذا وجب إحراق شيء معين، وحز الرقبة بالنسبة للقتل الواجب.

(٥) مثاله: الطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة.

(٦) مثاله: ترك ضد الواجب المأمور به.

(٧) مثاله: غسل الزائد على حد الوجه في غسل الوجه ليتحقق غسل جميعه وامساك جزء من الليل ليتحقق صيام جميع النهار.

(٨) شرح تنقيح الفصول للقرافي (١٢٨)

(٩) شرح اللمع للشيرازي (١/٢٥٩)، الإبهاج (١/١٠٣)، نهاية السول (١/١٩٧)

(١٠) التحبير (٢/٩٢٥)، شرح الكوكب (١/٣٥٨)

(١١) المستصفى (١/١٣٨) ط: الرسالة.

(١٢) المحصول (٢/٣٢٢)

(١٣) العدة (٢/٤٢٠)

ووجه قولهم: أن التكليف بالشيء يقتضي التكليف بما لا يتم ذلك الشيء إلا به سواء أكان ذلك الشيء سببًا للمأمور به أو شرطًا في تحقيقه، فلو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه[١].

القول الثاني: أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان سببًا أو شرطًا شرعيًّا، دون السبب والشرط العقلي.

وهو قول أبي المعالي[٢]، وابن الحاجب[٣]، والطوفي[٤].

وأوردوا على قول الجمهور عدة إيرادات، منها[٥]:

الأول: أنه لو كان واجبًا لتوقف الوجوب عليه؛ لتعلقه بملزومه، والطلب لا يتعلق بغير المطلوب.

وأجيب عنه: أن ذلك يلزم لو كان وجب أصلا لا تبعًا، ثم أنه ينتقض بتعلق الوجوب بالشرط.

الثاني: أنه لو كان واجبًا لكان يثاب على فعله، ويعاقب على تركه.

قالوا: وهذا لا يتحقق فيمن أتم غسل الوجه وترك جزءًا من الرأس، أو صام يومًا من رمضان وترك إمساك جزء من الليل، فلا يعاقب في كلا الحالين.

وأجيب عنه: أن وجوبَ غسل جزء من الوجه أو إمساك جزء من الليل يكون

---

(١) الإحكام للآمدي (١/١٥١)، المستصفى (١/٢٣٢)، نهاية السول (١/١٩٨)

(٢) البرهان (١/١٨٣) (الفقرة ١٦٩، ١٧٠)

(٣) بيان المختصر (١/٣٦٩)

(٤) شرح مختصر الروضة (١/٣٣٨)

(٥) انظر الإيرادات والجواب عنها: بيان المختصر (١/٣٧١)، والتحبير (٢/٩٣٠)، المستصفى (١/٢٣٢)، وروضة الناظر (٣٣)، نهاية السول (١/١٩٩)

في حق العاجز عن الإتيان بالواجب لا في حق القادر.

كما أن العقوبة تكون على ترك فعل الواجب الأصلي، والعقاب على ترك الفعل لا يتجزأ، بحيث يقال هذا على غسل الوجه، وهذا على ترك وسيلته.

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ فقد حرَّر الكلامَ في علاقة الثواب والعقاب بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به من وجهين:

الأول: أن وجوبه ثابت بطريق اللزوم العقلي لا بطريق قصد الآمر، بل الآمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإن كان عالمًا بأنه لا بد من وجودها[١].

الثاني: أن الواجب له معنيان: أحدهما: الطلب الجازم. والثاني: المعاقبة على الترك، ووجوب ما لا يتم الواجب إلا به هو من المعنى الأول لا الثاني؛ إذ لا يعاقب المكلف على ترك هذه اللوازم، بدليل أن من بعدت داره عن المسجد أو مكة لا تزيد عقوبته على عقوبة من قربت داره، وإن كان ثوابه على الفعل أكثر[٢].

قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «والفرق ثابت بين ما يؤمر به قصدًا، وما يلزمه في الوجود: فالأول هو الذي يذم ويعاقب على تركه بخلاف الثاني.

فإن من أمر بالحج أو الجمعة وكان مكانه بعيدا فعليه أن يسعى من المكان البعيد، والقريب يسعى من المكان القريب، فقطع تلك المسافات من لوازم المأمور به، ومع هذا فإذا ترك هذان الجمعة والحج لم تكن عقوبة البعيد أعظم من عقوبة القريب، بل ذلك بالعكس أولى مع أن ثواب البعيد أعظم.

---

(١) درء تعارض العقل و النقل (١/٢١٣)

(٢) المسودة (٦١، ٦٢)

فلو كانت اللوازم مقصودة للأمر لكان يعاقب بتركها فكأن يكون عقوبة البعيد أعظم، وهذا باطل قطعا...

فقولنا: " ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب " أو " يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب " يتضمن إيجاب اللوازم. والفرق ثابت بين الواجب " الأول " و "الثاني". ويؤمر به أمرًا بالوسائل ويثاب عليه، لكن العقوبة ليست على تركه»[1].

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقرر أن وجوب ما لا يتم الواجب إلا به يقتضي الثواب على فعله، وعدم العقاب على تركه؛ لأن وجوبَه من باب اللزوم العقلي لا الوجوب الشرعي الذي يُعاقَب على تركه. والله أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (١٠/٥٣١)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): الأكل من الميتة عند الضرورة

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجوب الأكل من الميتة إذا خاف الموت على نفسه[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الإبقاءَ على النفس واجبٌ، فإن لم يحصل إلا بأكل الميتة وجب الأكل منها.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو اضطر إلى الميتة وجب عليه الأكل عند عامة العلماء، فإن لم يأكل حتى مات دخل النار ؛ لأن العبادات لا تؤدى إلا بهذا، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية من وجوب الأكل هو قول جماهير العلماء من الأئمة الأربعة أبو حنيفة[٣]، ومالك[٤]، والشافعي[٥]، وأحمد [٦]، وغيرهم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٦٧/٢٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٦٧/٢٨)

(٣) قال السرخسي في «المبسوط» (١٥١/٢٤): «وإذا أكره الرجل بوعيد تلف على أكل الميتة أو لحم الخنزير أو شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل، وهو يعلم أن ذلك يسعه، كان آثمًا؛ لأن حالة الضرورة مستثناة من التحريم. والميتة والخمر في هذه الحالة كالطعام والشراب في غير حالة الضرورة. ولا يسعه أن يمتنع من ذلك حتى يتلف. ألا ترى أن الذي يخاف الهلاك من الجوع والعطش إذا وجد ميتة أو لحم خنزير أو دما فلم يأكل ولم يشرب حتى مات وهو يعلم أن ذلك يسعه كان آثمًا»، وانظر «بدائع الصنائع» (١٧٦/٧).

(٤) قال ابن عبد البر في «الكافي» (١٨٨): «أكل كل ميتة من حيوان البر حرام إلا عند الاضطرار إليها لخوف ذهاب النفس. وجائز عند مالك للمضطر أن يشبع من الميتة ويتزود منها لحاجة إليها حتى يجد الذكي أو غيره من الطعام الحلال».
وفي كفاية الطالب عن مالك (٥٤٧/٢): «أكلها واجب عند الضرورة، فإن تركه حتى مات كان عاصيًا».

(٥) قال النووي في «المجموع» (٤٢/٩): «أجمعت الأمة على أن المضطر إذا لم يجد طاهرا يجوز له أكل النجاسات كالميتة والدم ولحم الخنزير وما في معناها، ودليله في الكتاب، وفي وجوب هذا الأكل وجهان ذكرهما المصنف بدليلهما: أصحهما: يجب، وبه قطع كثيرون أو الأكثرون، وصححه الباقون. والثاني: لا يجب، بل هو مباح»

(٦) قال المرداوي: في «الإنصاف» (٣/١٠) «قوله: حل له منه ما يسد رمقه: يعني ويجب عليه أكل ذلك على الصحيح من المذهب نص عليه. وذكره الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ وفاقا. واختاره ابن حامد. وجزم به في المحرر وغيره. وقدمه في الفروع والرعايتين والحاويين والقواعد الأصولية وغيرهم. قال الزركشي هذا المشهور من الوجهين. وقيل: يستحب الأكل. ويحتمله كلام المصنف هنا».

والأصل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]

وذهب أبو يوسف من الحنفية[١]، وهو وجه عند الشافعية اختاره أبو إسحاق[٢]، ووجه عند الحنابلة[٣] إلى أنه لا يجب على المضطر أكل الميتة، بل يجوز له؛ وذلك لأمرين[٤]:

الأول: أن قوله تعالى: ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ يدل على أنها رخصة.

والثاني: أن التارك للأكل له غرض في تركه، وهو أن يجتنب ما حرم عليه.

وأجيب عن الأول: بأن القول بالوجوب لا يتنافى مع قوله تعالى: ﴿فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾؛ لأن نفي الإثم في الأكل عام يشمل حالتي الجواز والوجوب، فإذا وجدت قرينة على تخصيصه بالوجوب عمل بها كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾[البقرة: ١٥٨] فنفي الجناح عن التطوف، أي السعي بين الصفا والمروة، مفهوم عام قد خصص بما دل على وجوبه أو فرضيته.

وأجيب عن الثاني: بأن الحرمة ليست قائمة في حق المضطر؛ لأن الله تعالى استثنى حالة الاضطرار في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾[الأنعام: ١١٩]، فدل على أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام، فلا محرم[٥].

ولذلك نجد أن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ صرح بوجوب الأكل من الميتة للبقاء على النفس.

وبدلالة النص القرآني على إباحة أكل الميتة للمضطر مع ما دلت عليه

---

(١) قال المرغيناني: «وعن أبي يوسف: أنه لا يأثم؛ لأنه رخصة؛ إذ الحرمة قائمة فكان أخذًا بالعزيمة» البناية شرح الهداية (٥٨/١٠)

(٢) قال الشيرازي: «وهو قول أبي اسحق؛ لأن له غرضا في تركه، وهو أن يجتنب ما حرم عليه» المهذب مع المجموع (٤١/٩).

(٣) المغني (٣٣٢/١٣)

(٤) البناية شرح الهداية (٥٨/١٠)، المغني (٣٣٢/١٣)، المهذب مع المجموع (٤١/٩)

(٥) البناية (٥٨/١٠)

القاعدة الأصولية بأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» يترجح القول بالوجوب، وصحة تخريج هذا الفرع على القاعدة.

ومن امتنع عن الأكل حتى مات فقد ألقى بنفسه في التهلكة، وقد ثبت عن مسروق أنه قال: «من اضطر إلى ميتة أو لحم خنزير أو دم، فلم يأكل ولم يشرب، فمات دخل النار»[1].



(١) نقله عنه ابن عبد البر في «الاستذكار» (٥/٣٠٧) ط: دار الكتب العلمية، والسرخسي في «المبسوط» (٢٤/١٥١)

مسألة (٢): بيع مال المدين لسداد دينه

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المدين يجب عليه بيع ماله إذا لم يجد غيره لسداد دينه، فإن أبى فللحاكم أن يبيعه عليه بغير رضاه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن سدَاد الدَّين واجب، ولا يتم إلا بالبيع، فوجب البيع؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من عليه دين فطولب به، وليس له إلا عرض، فعليه أن يبيعه ليوفيه الدين؛ فإن وفاء الدين واجب، ولا يتم إلا بالبيع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وللحاكم أن يكرهه على بيع العرض في وفاء دينه، وله أن يبيع عليه إذا امتنع ؛ لأنه حق وجب عليه، فقبل النيابة... وبالجملة فكل من وجب عليه أداء مال إذا لم يمكن أداؤه إلا بالبيع صار البيع واجبا يجبر عليه ويفعل بغير اختياره»[1].

وظاهر كلام ابن تيمية هنا يقتضي أمرين:

الأول: أن المدين يجب عليه بيع ماله لسداد دينه.

الثاني: أن الحاكم يجب عليه بيع مال المدين متى امتنع عن البيع.

أما الأمر الأول، فظاهر من كلام ابن تيمية في قوله: «فإن وفاء الدين واجب، ولا يتم إلا بالبيع، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، وهو ما تقتضيه القاعدة.

وأما الأمر الثاني وهو وجوب البيع في حق الحاكم إذا امتنع المدين، فغير ظاهر في

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/١٩٠)

كلام ابن تيمية، فضلا على أنه صرح بعدم الوجوب في موضع آخر، فقال: «للحاكم أن يعزره على امتناعه عقوبة لما مضى، وله أيضا أن يعاقبه حتى يتولى الوفاء الواجب عليه، وليس على الحاكم أن يتولى هو بيع ماله ووفاء الدين، وإن كان ذلك جائزًا للحاكم..»[1].

فأجاز ابن تيمية للحاكم بيعَ مالِ المدين بغير وجوب عليه، وبهذا يكونُ ابن تيمية قد أخرج هذه الصورة من القاعدة التي يقتضي ظاهرُها وجوبَ بيع الحاكم لمال المدين؛ لأن سداد الدين لا يتم إلا بذلك.

ولعل وجه إخراج ابن تيمية هذه الصورة عن القاعدة: أن وجوب وفاء الدين إنما يتعلق بالمدين لا بالحاكم، وأما ما يتعلق بالحاكم إنما هو إلزام المدين بالواجب الذي عليه من سداد ديونه، وذلك قد يكون بإكراهه على البيع، أو تعزيره بالحبس، أو بغير ذلك.

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو وجه عند الحنابلة، واختاره أبو يوسف، ومحمد ابن الحسن من الحنفية[2].

وأما جمهور المالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] فقد أوجبوا على الحاكم بيع مال الدين إن أبي البيع.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٢٣)

(٢) البناية على الهداية (١٠/١٣٣)، والمبسوط (١٠/١٦٤)

(٣) قال في حاشية الدسوقي (٣/١٣٧): «قوله "وبيع ماله": أي وجوبا إن خالف جنس دينه أو صفته وإلا فلا يجب» وانظر الشرح الصغير على أقرب المسالك (٣/٣٥٧)

(٤) قال النووي في «روضة الطالبين» (٤/١٢٨): «وإذا وجد الالتماس مع باقي الشروط المجوزة للحجر وجب على الحاكم الحجر، صرح به أصحابنا كالقاضي أبي الطيب، وأصحاب «الحاوي» و «الشامل» و «البسيط» وآخرين، وانما نبهت عليه؛ لأن عبارة كثيرين من أصحابنا " فللقاضي الحجر" وليس مرادهم أنه مخير فيه، والله أعلم» ط: المكتب الإسلامي وفي حاشية البيجري على الخطيب (٣/٣٨٦): «ويباع أي بعد الحجر وجوبًا على القاضي فورًا..» وانظر «المهذب» للشيرازي (٢/١١٣).

(٥) قال المرداوي في الإنصاف (٥/٢٧٦): «متى باع الحاكم عليه، فقال في «الفروع» ذكر جماعة أنه يحبس فإن لم يقضه باع الحاكم وقضاه، فظاهره يجب على الحاكم بيعه، نقل حنبل إذا تقاعد بحقوق الناس يباع عليه ويقضي، وقال الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يلزمه أن يبيع عليه»

ووجه قولهم: أن الحاكم يجب عليه الفصل بين الناس ورد الحقوق لأصحابها، فإذا لم يتحصل ذلك إلا ببيع مال المدين وجب البيع. وهذا ما تقضيه ظاهر القاعدة الأصولية.

أما الإمام أبو حنيفة فلم يَرَ أن يُبَاع على المدين ماله بغير إذنه؛ لأنه بيع لا عن رضًا من مالكه، بل يحبسه الحاكم حتى يؤدي ما عليه[١].

ولعل الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من وجوب بيع مال المدين على الحاكم إن امتنع عن سداد دينه ولم ينزجر بالحبس أو بالضرب، وذلك لأمور:

الأول: أن الحاكم يجب عليه دفع الضرر عن الغرماء وأصحاب الحقوق، فإن أبى المدين سداد دينه ببيع ماله أو بغيره توجب على الحاكم بيعه دفعًا للضرر وردًّا للحقوق.

الثاني: أن هذا يؤيده فعل النبي ﷺ فيما رواه كعب بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أن النبي ﷺ حجر على معاذ في ماله وباعه في دين كان عليه»[٢].

الثالث: فعل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في القضاء على الرجل المفلس في حبسه، وقوله: من كان له عليه دَين، فليحضر فإنا بايعو ماله، وقاسموه بين غرمائه[٣]. وكان ذلك في محضر من الصحابة، ولم يعلم له مخالف[٤].

فعلم من هذه النصوص مع القاعدة الأصولية ما لا يتم الواجب إلا به ترجيحُ ما ذهب إليه الجمهور، والله أعلم.

---

(١) قال المرغيناني في الهداية (٣/٢٨٥): «قال أبو حنيفة: لا أحجر في الدين، وإذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه، فإن كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم، ولكن يحبسه أبدا حتى يبيعه في دينه. وقالا: إذا طلب غرماء المفلس الحجر عليه حجر القاضي عليه، ومنعه من البيع والتصرف والإقرار حتى لا يضر بالغرماء»، وانظر «المبسوط» (١٠/١٦٤).

(٢) رواه الدار قطني (٤/٢٣٠)، كتاب الأقضية والأحكام وغير ذلك، باب: الشفعة برقم (٩٥)، والحاكم في «المستدرك» (٢/٧٦)، وصححه ووافقه الذهبي، ورواه أبو داود في «المراسيل» ص(١٦٢)، قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص» (٣/٨٦): «قال عبد الحق: المرسل أصح من المتصل. وقال ابن الطلاع في «الأحكام»: هو حديث ثابت. وكان ذلك في سنة تسع...».

(٣) رواه مالك في «الموطأ» (٢/١٣٦) كتاب الوصية، باب جامع القضاء وكراهيته برقم (١٤٦٠)، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٦/٤٩)، كتاب التفليس، باب: الحجر على المفلس وبيع ماله في ديونه.

(٤) البيان في مذهب الشافعي للعمراني (٦/١٣٤)، بداية المجتهد (٢/٢٨٤)

مسألة (٣): دفع الظالم عن المال المؤتمن عليه منه

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المؤتمن على مال يجب عليه دفع الظالم عنه، ولو كان ذلك الدفع ببذلٍ من المال المؤتمن عليه، وأن المؤتمن ليس عليه ضمان ما بذل للظالم لحفظ سائر المال.

يقول الشيخ: «وهذا كوصي اليتيم، وناظر الوقف، والعامل في المضاربة، والشريك وغير هؤلاء ممن يتصرف لغيره بحكم الولاية أو الوكالة، إذا كان لا يمكنه فعل مصلحتهم إلا بأداء بعضه من أموالهم للقادر الظالم: فإنه محسن في ذلك غير مسيء»[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن حفظ الأمانة واجب، ولا يتم دفع الظالم عنه إلا ببذل بعضه له، فوجب ذلك.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فذلك الإعطاء قد يكون واجبا للمصلحة ؛ فإنه لو لم يؤده لأخذ الظلمة أكثر منه، ومعلوم أن المؤتمن على مال غيره إذا لم يمكنه دفع الظلم الكثير إلا بأداء بعض المطلوب وجب ذلك عليه ؛ فإن حفظ المال واجب، فإذا لم يمكن إلا بذلك وجب فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٢].

وقد أجمع العلماء في الجملة على وجوب حفظ الأمانات والودائع وأن المؤتمن لا يضمنها إلا بالتفريط والتعدي، قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن على المودَع إحراز الوديعة وحفظها»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٥٨)
(٢) مجموع الفتاوى (٣٠/٣٤٤)
(٣) الإجماع ص (١٤٦)

وطرد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذلك الحكم في كل مال يتصرف فيه المرء لغيره، ولا يبعد كلام العلماء عما أقره الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقد نصَّ الحنفية على جواز دفع الرشوة للظالم لدفع ظلمه، وأن لوصي اليتيم دفعَ ذلك من مال اليتيم نفسه إن كان فيه دفع الضرر عنه[1]. وهي إحدى الصور التي ذكرها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وذهب كذلك الشافعية[2]، والحنابلة[3] إلى أنه يجب على المُؤتمَن على الوديعة والأمانة دفعُ الظالم عنهما، وإن استحلفه الظالم أو اضطر للحلف حلف وتأوّل حفظًا لها.

وبالجملة فإنه يجب على كل من تحمّل أمانةً لغيره أو تصرف له بولاية أو وكالة أنه يجب أن يدفع عنها ما يتلفها أو يضيعها على صاحبها ولو كان ذلك بجزء منها؛ وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) قال في تكملة حاشية ابن عابدين (١٢/٢٩٥): «وأما دفع الرشوة لدفع الظلم فجائز، وليس بصلح أحل حراما ولا بسحت إلا على مَن أكله. قال محمد في «السير الكبير»: بلغنا عن الشعثاء جابر بن زيد أنه قال: ما وجدنا في زمن الحجاج، أو زياد بن زياد، شيئًا خيرا لنا من الرشا اهـ.، وقوله عليه الصلاة والسلام: «لعن الله الراشي والمرتشي» المراد به إذا كان هو الظالم فيدفعها لبعض الظلمة يستعين بها على الظلم. وأما لدفع الضرر عن نفسه فلا شبهة فيها، حتى روي عن أبي يوسف أنه أجاز ذلك للوصي من مال اليتيم لدفع الضرر عن اليتيم» ط: دار الكتب العلمية تحقيق عادل وعلي. وانظر البناية شرح الهداية (٩/٥)

(٢) قال النووي في «روضة الطالبين» (٦/٣٤٢): «ومهما طالبه الظالم بالوديعة لزمه دفعه بالإنكار والإخفاء والامتناع ما قدر، فإن ترك الدفع مع القدرة ضمن، وإن أنكر فحلفه جاز له أن يحلف لمصلحة حفظ الوديعة، ثم تلزمه الكفارة على المذهب»

(٣) قال المرداوي في تصحيح الفروع (٧/٢٢٠): «وإن أخذها – أي السلطان- منه قهرًا أو دفعها إليه مكرها لم يضمن، وإن سأله عنها ورَّى عنها، وإن ضاق النطق عنها جحدها وتأول، أو استثنى بقلبه، وكذا إن أحلف عليها. وقيل: له جحدها وكتمها...». ط: الرسالة ت التركي.

مسألة (٤): تعيين الولاة ونصب الدواوين

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجوب تعيين الولاة ونصب الدواوين التي يتأدى بها حساب الأموال السلطانية كالفيء وغيره، ويجب على من وَلِي ذلك أن يقيم مستوفيًا يجمع هذه الحقوق إذا احتاج الأمر ذلك.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن استيفاء الحقوق وضبط مقبوض المال ومصروفه من الواجبات، فإن لم تتحقق إلا بتعيين المستوفين لها فيكون تعيينهم واجبًا.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لولي الأمر أن ينصب ديوانًا مستوفيًا لحساب الأموال الموقوفة عند المصلحة، كما له أن ينصب الدواوين مستوفيًا لحساب الأموال السلطانية كالفيء وغيره...

ونصبُ المستوفي الجامعُ للعُمَّال المتفرقين بحسب الحاجة والمصلحة، وقد يكون واجبًا إذا لم تتم مصلحة قبض المال وصرفه إلا به؛ فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وقد يستغنى عنه عند قلة العمل ومباشرة الإمامِ للمحاسبةِ بنفسه، كما في نصبِ الإمام للحاكم عليه أن يُنصِّب حاكمًا عند الحاجة والمصلحة، إذا لم تصل الحقوق إلى مستحقها، أو لم يتم فعل الواجب وترك المحرم إلا به»[1].

وما ذهب إليه ابن تيمية هو ما تقرر عن كافة العلماء من وجوب نصب من يقوم بحاجات الناس ويباشر مصالحهم، كما يجب على الإمام تعيين القضاة والولاة

---

(١) مجموع الفتاوى (٣١/٨٥، ٨٦)

في الأمصار والأقاليم لئلا تضييع الحقوق، ولفعله ﷺ، والصحابة من بعده[١].

وجعلوا ذلك من مهام الإمام الواجبة التي لا تتم الواجبات وحاجات الناس إلا بها.

وقد ذكرها الماوردي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ما يلزم الإمام من الأمور العامة وقد عدها عشرة، منها: جباية الفيء والصدقات، وتقدير العطايا، وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير، واستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة...[٢]

فكل ما لا يتم حاجات الناس ومصالحهم إلا به، أو كل ما لا تقام واجبات الدين وشعائره إلا به فهو واجب.

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، بل إن تخريجه على القاعدة يضبط ما يكون منوطًا بالإمام أو الحاكم من جهة تعلقه بحاجات المحكومين والرعية التي قد تتجدد بتجدد الزمان، ومن جهة تعلقه بواجبات الدين والقيام بشعائره وما يستحدث من وقائع أو نوازل تستلزم من الأعمال ما لا يجعلها تنحصر في وظائف معينة أو صور محددة، والله أعلم.

---

(١) قال ابن عابدين (٢/٢٨٠) عن ضرورة نصب الإمام: «قوله: أهم الواجبات: أي من أهمها لتوقف كثير من الواجبات الشرعية عليه، ولنا قال في العقائد النسفية: والمسلمون لا بد لهم من إمام، يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق، وإقامة الجمع والأعياد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، وقسمة الغنائم» ط دار الكتب العلمية تحقيق عادل وعلي.

وفي «القوانين الفقهية» ص(٢٥٢): «ويجب على الإمام أن ينصب للناس قاضيًا».

وفي «حاشية قليوبي» (٤/٢٩٧): «فيولي الإمام وجوبًا؛ لأنه في حقه فرض عين، كإيقاع الحكم بين المتخاصمين. وعليه أن لا يخلي مسافة عدوى عن قاض كما لا يخلي مسافة قصر عن عالم يفتي».

وفي «كشاف القناع» (٦/٢٨٦): «ويجب على الإمام أن ينصب في كل أقليم قاضيًا؛ لأن الإمام هو القائم بأمر الرعية المتكلم بمصلحتهم المسؤول عنهم، فيبعث القضاة إلى الأمصار لفعل النبي ﷺ، والصحابة، وللحاجة إلى ذلك يتوقف الأمر على السفر إلى الإمام فتضيع الحقوق لما في السفر من المشقة وكلفة النفقة. وبعث النبي ﷺ قاضيًا إلى اليمن، وولى عمر شُريحًا قاضيًا للكوفة، وكعب بن سور قضاء البصرة وغير ذلك».

(٢) الأحكام السلطانية (٢٢، ٢٣)

قاعدة (٢) كل ما لا يتخلف عنه إلا منافق فهو واجب عيني[1]

معنى القاعدة:

أن الشارع إذا أَمَر عمومَ المكلفين بشيء، ووصفَ تاركَه بالنفاق، كان ذلك دليلاً على أنه واجب على آحاد المكلفين، وهو الواجب العيني؛ لأنه لو لم يكن واجبًا عينيًّا لحصلت الكفاية بمن قام به، وارتفع الذم عمن تركه.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مستدلاً للقاعدة: «ومعلومٌ أن كلَّ أَمْرٍ كان لا يتخلف عنه إلا منافق، كان واجبًا على الأعيان، كخروجهم إلى غزوة تبوك؛ فإن النبي ﷺ أمر به المسلمين جميعا، لم يأذن لأحد في التخلف إلا من ذكر أن له عذرًا فأذن له لأجل عذره.

ثم لما رجع كشف الله أسرارَ المنافقين وهتك أستارهم وبين أنهم تخلفوا لغير عذر، والذين تخلفوا لغير عذر مع الإيمان عوقبوا بالهجر حتى هجران نسائهم لهم حتى تاب الله عليهم»[2].

وهذا القاعدة الأصولية في التمييز بين الواجب العيني والواجب الكفائي لم أجد -بعد البحث- من تناولها من الأصوليين، وأَنَّ غالب الأصوليين فرَّقوا بين الواجب العيني والواجب الكفائي، بأن الواجب العيني: هو الذي يكون المقصود فيه اختبار ذات المكلَّف بالفعل، بحيث إذا فعله عنه غيرُه لم يسقط التكليف عنه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٠)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٠-٢٣١)

وأما الواجب الكفائي: فهو الذي يكون المقصود فيه إيقاعَ ذات الفعل من غير نظر إلى الفاعل، كدفن الميت وإنقاذ الغريق وغير ذلك؛ فإن الشارع لم ينظر إلى عين الشخص الذي يدفن الميت أو ينقذ الغريق[1].

وبعضُهم فرَّق بينهما بأن فرض العين: ما تكررت مصلحته بتكرره كالصلوات الخمس وغيرها، فإن مصلحتها الخضوع لله وتعظيمه ومناجاته، وهذه الآداب تكثر كلما كررت الصلاة.

وفرض الكفاية: ما لا تتكرر مصلحته بتكرره؛ كإنجاء الغريق، ودفن الميت ونحوها[2].

ولا يخفى أن ما ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه القاعدة يُعَد ضابطًا في معرفة الواجب العيني، وقد اعتمد تفرقةً عملية بين الواجب العيني والواجب الكفائي، وقد اعتمد في ذلك على استقراء النصوص الشرعية، ومن ذلك ما حدث في غزوة تبوك حيث أمر جميع المسلمين بالخروج، فكل فعل وُصِف تاركُه بالنفاق يعد واجبًا عينيًّا، والله أعلم.

---

(١) انظر: نهاية السول للإسنوي (١/١٨٥)، قواطع الأدلة (١/٢٦)، شرح تنقيح الفصول للقرافي (١٢٤)، والإبهاج شرح المنهاج (١/١٠٠)، والبحر المحيط (١/٢٤٢)، وشرح الكوكب (١/٣٧٣)، وقواعد ابن اللحام (٢/٧٦١)، ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٣٧)، وأصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١/١١٠)، ويجدر بالذكر هنا التنبيه على أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يخالفهم في ذلك، وإنما هو أتى بضابط عملي في التفرقة بين الواجب العيني و الواجب الكفائي. انظر: مجموع الفتاوى (٧/٣٦٣)، (١٩/١١٨)

(٢) التحبير شرح التحرير (٢/٧٨٤)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: حكم صلاة الجماعة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن صلاة الجماعة واجبة على الأعيان[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد علم بالشرع أن الجماعة لا يتخلف عنها إلا منافق، وكل ما يتخلف عنه المنافق فهو واجب عيني كما تقرر في القاعدة، فتكون صلاة الجماعة واجبة على الأعيان.

قال ابن تيمية بعد ذكره حديث ابن مسعود:"وأنكم لو صليتم في بيوتكم كما صلى هذا المتخلف في بيته، لتركتم سنة نبيكم، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم، ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق، ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف"[٢]: «فقد أخبر عبد الله بن مسعود أنه لم يكن يتخلف عنها إلا منافق معلوم النفاق، وهذا دليل على استقرار وجوبها عند المؤمنين، ولم يعلموا ذلك إلا من جهة النبي ﷺ؛ إذ لو كانت عندهم مستحبة كقيام الليل والتطوعات التي مع الفرائض وصلاة الضحى ونحو ذلك، كان منهم من يفعلها، ومنهم من لا يفعلها مع إيمانه»[٣]

---

(١) وتحرير اختيار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذه المسألة أنه يرى -فضلا على أن صلاة الجماعة واجبة على الأعيان- أنها شرط في صحة الصلاة. انظر: مجموع الفتاوى (٦١٥/١١)، والاختيارات الفقهية ص(٨٢).

(٢) رواه مسلم، كتاب الصلاة ومواضع السجود، باب: صلاة الجماعة من سنن الهدى، برقم (١٤٨٦)، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب: التشديد في ترك الجماعة، برقم (٥٥٠).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣٠/٢٣)

ولعل ما يؤكدُ صحةَ تخريج هذا الفرع على القاعدة ما نبَّه عليه الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن همَّ النبي ﷺ بتحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة يتضمن أن ترك الجماعة من صفات المنافقين، وقد نُهينا عن التشبه بهم، وسياق الحديث يدل على الوجوب من جهة المبالغة في ذم مَن تخلَّف عنها. قال الطيبي: خروج المؤمن من هذا الوعيد ليس من جهة أنهم إذا سمعوا النداء جاز لهم التخلف عن الجماعة، بل من جهة أن التخلف ليس من شأنهم، بل هو من صفات المنافقين»(١).

وبوجوب صلاة الجماعة على الأعيان قال الإمام أحمد(٢)، ووافقه عليه بعض الشافعية(٣)، وهو قول أهل الحديث(٤)، ويمكن القول "هنا" أن ابن تيمية - وإن وافق القائلين بأن صلاة الجماعة واجب عيني - إلا أنه قد تفرد في الاستدلال على هذا القول بتخريجه على هذه القاعدة، والله أعلم.



(١) فتح الباري لابن حجر (٢/١٢٧)

(٢) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢/٢٠٥): «هي واجبة للصلوات الخمس على الرجال لا بشرط، هذا المذهب بلا ريب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم، ونص عليه. وهو من مفردات المذهب».

(٣) قد حكاه النووي وجهًا عند الشافعية. انظر: «المجموع» (٤/٨٥)

(٤) قال ابن رجب الحنبلي في كتابه «فتح الباري» (٤/١١): «وممن ذهب إلى أن الجماعة للصلاة مع عدم العذر واجبة: الأوزاعي، والفضيل بن عياض، وإسحاق، وداود، وعامة فقهاء الحديث، منهم ابن خزيمة وابن المنذر». وانظر: فتح الباري لابن حجر (٢/١٢٦)



قاعدة (٣) ما لا يتم اجتناب المحرم إلا به فهو محرم[١]

معنى القاعدة:

أنه إذا تعذر اجتناب المحرم إلا بترك ما هو جائز، فإنه يجب ترك هذا الجائز لتوقف اجتناب المحرم على تركه؛ لأن اجتناب المحرم واجب، وما لا يتم اجتناب المحرم إلا به فهو واجب الترك[٢].

ولا يخفى أن هذه القاعدة تتعلق بالقاعدة التي سبقت في "مقدمة الواجب"، ولذلك فإن بعض الأصوليين اكتفى بذكر قاعدة ما يتم الواجب إلا به، وخرَّج عليها فروعًا تنطبق على القاعدتين، كما صنع الإسنوي في «التمهيد»[٣].

وبعضُ الأصوليين فرَّق بين القاعدتين؛ بأنه جَعَلَ قاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به" في جانب الفعل، وقاعدة "ما لا يتم اجتناب المحرم إلا به" في جانب الترك[٤].

وفريق آخر من الأصوليين تناول قاعدة "ما لا يتم اجتناب المحرم إلا بتركه" تحت قاعدة: "اشتباه المحرم بالمباح" من باب أن وجوب ترك المحرم يلزم منه ترك المباح المشتبه بالمحرم[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٧٦)

(٢) انظر هذه القاعدة في: المستصفى (١/١٣٩)، شرح اللمع للشيرازي (١/٢٦٣)، نهاية السول للإسنوي (١/٢١٣)، قواطع الأدلة للسمعاني (١/١٨٣)، والبحر المحيط (١/٢٥٧)، ونهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٢/٥٨٥)، نثر الورود على مراقي السعود (١/٢٠٦)، غاية الوصول شرح لب الأصول لزكريا الأنصاري ص(٣٠)

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص(٨٥)

(٤) قال ابن اللحام في قواعده (١/٣٤٣): «وضابط ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إما أن يكون بالأداء؛ لتبرأ الذمة، أو بالاجتناب؛ ليحصل ترك الحرام؛ إذ تركه واجب». وانظر: «نهاية الوصول» للصفي الهندي (٢/٥٨٥)

(٥) انظر: التحبير شرح التحرير (٢/٩٤٣)، وشرح الكوكب (١/٣٨٩)

ولتحرير الكلام في القاعدة فإن بعض الأصوليين قسَّم ما لا يتم اجتناب المحرم إلا بتركه إلى قسمين[1]:

الأول: أن يكون في اجتناب ما يؤدي إلى المحرم مشقة.

فهذا لا يجب عليه اجتنابه، ويسقط حكم النهي في هذا الموضع.

ومثاله: إذا اختلطت أخته بنساء بلد، بحيث لا يمكنه اجتناب نكاح أخته قطعًا إلا باجتناب نساء البلد أجمع، أو عند اختلاط النجاسة بالماء الكثير بحيث لا يمكنه اجتناب النجاسة إلا باجتناب جميع الماء، وفي ذلك مشقة شديدة.

الثاني: أن لا يكون في اجتناب ما يؤدِّي إلى المحرم مشقة:

وهذا ضربان:

أحدهما: أن يكون ما أُمر باجتنابه مختلطًا غير مميَّز عما لم يؤمر باجتنابه.

فهذا يجب اجتناب الجميع.

ومثاله: إذا اختلطت النجاسة بالماء القليل، فيجب اجتنابه؛ لأنه لا مشقة في اجتناب ذلك، ويعدل به عن غيره.

الضرب الثاني: أن يكون ما أمر باجتنابه غير مختلط، بل مميزًا عما لم يؤمر باجتنابه، لكن لا يُعلَم المباح بعينه: فهذا نوعان:

إما أن يكون مما يجوز فيه التحري: كاشتباه الثوب الطاهر بالنجس، فهذا يتحرى فيه، ويستعمل ما يؤديه اجتهاده إلى طهارته.

---

(١) انظر تقسيم ما لا يتم اجتناب المحرم إلا بتركه في: شرح اللمع (١/٢٦٣، ٢٦٤)، وقواطع الأدلة (١/١٨٥)، ونهاية الوصول (٢/٥٨٥-٥٨٨)، والبحر المحيط (١/٢٥٩).

والثاني: ما لا يجوز فيه التحري: كاختلاط أخته بأجنبية، أو بأجنبيات معدودات، أو اختلاط المذكاة بالميتة، فإنه يجب عليه اجتناب الجميع؛ لأنه لا مشقة في اجتناب ذلك[١].

وقريبٌ من هذا التقسيم ما ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث جعل المُحرَّمَ المختلط بالمباح قسمين:

الأول: محرَّم لعينه؛ كالميتة والأخت من الرضاعة.

والثاني: مُحرَّم لغيره؛ لكونه أُخذ غصبًا، وكذلك المقبوض بعقود محرمة كالربا والميسر.

فأما الأول وهو المحرم لعينه: فإذا اشتبه بما لا يُحصَر، لم يَحرُم، مثل: أن يعلم أن في البلدة الفلانية أختًا له من الرضاعة، ولا يعلم عينها، أو فيها من يبيع ميتة، لا يعلم عينها، فهذا لا يحرم عليه النساء ولا اللحم.

وأما إذا اشتبهت بما يُحصَر، كما لو اشتبهت أخته بأجنبية، أو المذكَّى بالميت، فيحرمان جميعًا.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو اشتبه الحلال بالحرام كاشتباه أخته بأجنبية أو الميتة بالمذكاة اجتنبهما جميعا...؛ لأنه إذا استعملهما لزم استعمال الحرام قطعا، وذلك لا يجوز، فهو بمنزلة اختلاط الحلال بالحرام على وجه لا يمكن تمييزه كالنجاسة إذا ظهرت في الماء، وإن استعمل أحدهما من غير دليل شرعي كان ترجيحًا بلا مرجح؛ وهما مستويان في الحكم فليس استعمال هذا بأولى من هذا؛ فيجتنبان جميعا»[٢].

وأما الثاني: وهو المحرَّم لغيره: فإذا اشتبه واختلط بغيره، لم يَحرُم الجميع؛ بل

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) مجموع الفتاوى (٧٦/٢١)

يُميِّز قدرَ هذا من قدر هذا، فيصرف هذا إلى مستحقه، وهذا إلى مستحقه؛ مثل اللص الذي أخذ أموال الناس فخلطها، أو أخذ حنطة الناس أو دقيقهم فخلطه، فإنه يقسم بينهم على قدر الحقوق[1].

ويبين الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن تحريم ما لا يتم اجتناب المحرم إلا بتركه إنما هو من باب النهي عن الشيء الذي له ملزوم، فإن الشارع قد يكون قصدُه تركَ الملزوم لما فيه من المفسدة، وقد يكون تركه غير مقصود له وإنما لزم لزومًا.

قال ابن تيمية: «ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية، والمذكي بالميت، ونحو ذلك مما يُنهَى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه... والتحقيق في ذلك: أن المقصود للناهي اجتناب الأجنبية والميتة فقط، والمفسدة التي من أجلها نهي عن العين موجودة فيها فقط، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم، فهنا لا يتم اجتناب المحرم إلا باجتنابه، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله.

وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم واشتبه ذلك القدح بغيره، فعلي المريض اجتناب القدحين، والمفسدة في أحدهما، ولهذا لو أكل الميتة والمذكي لعوقب علي أكل الميتة، كما لو أكلها وحدها، ولا يزداد عقابه بأكل المذكي، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب علي أكلهما أكثر من عقاب من أكل إحداهما»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٧٦)

(٢) درء التعارض (١/١٢٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٠/٥٣١)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: تعلية الملك المشترك بين المسلم والذمي على ملك المسلم

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا يجوز للمسلم الذي يشاركه كافر في بناء تعليةُ هذا البناء المشترك على بناء جاره المسلم.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن تعليةَ بناء الكافر على المسلم محظورةٌ، ولا يمكن اجتنابُ ذلك إلا بمنع المسلم المشارك للكافر من تعلية بنائهما على جارهما المسلم.

يقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «ليس لهما تعليته على مِلْك المسلم، فإن تعليةَ الذمي على المسلم محظورة، وما لا يتم اجتناب المحظور إلا باجتنابه فهو محظور.... فإنه لما لم يمكن اجتناب المحظورات إلا باجتناب المباح في الأصل؛ وجب اجتنابهما جميعا كما أن ما لا يتم الواجب إلا بفعله ففعله واجب. وإنما ذاك إذا كان ليس شرطا في الوجوب وهو مقدور للمكلف.

وهنا لا يمكن منع الذمي من تعلية بنائه على المسلم إلا أن يمنع شريكه فيجب منعهما، وليس في منع المسلم من تعلية بنائه على مسلم تعلية كافر على مسلم بخلاف ما إذا أمكن الشريك من التعلية، فإنه يكون في ذلك علو للكافر على المسلم، وذلك لا يجوز وإذا عليا البناء وجب هدمه...»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/١٢)

ولما كان هذا الاختيار الفقهي للشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ جوابًا على مسألة معينة، فإن كتب الفقهاء لم تتعرض لها بخصوصها، وإنما نص فقهاء الحنفية[١]، الشافعية[٢]، والحنابلة[٣] على عدم جواز أن يعلو بناء الذمي على بناء جاره المسلم بصورة مطلقة؛ استدلالا بقول النبي ﷺ: الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه[٤].

وتخريجُ هذا الفرع على القاعدة يؤكد أهميةَ القواعد الأصولية في بيان أحكام المستجدات الفقهية التي تطرأ على الفقيه، وكذلك ضرورة أن يكون المجتهدُ ملمًّا بالقواعد الأصولية التي تضبط فتواه على مسالك الاستدلال الصحيح، والله أعلم.



(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٣٤٠/٦) حيث تحدث عن تفاصيل هذه المسألة تحت مطلب: " في منعهم عن التعلي في البناء على المسلمين".

(٢) قال النووي في «الروضة» (٥١١/٧) عن بناء أهل الذمة: «فيمنعون من إطالته ورفعه على بناء جيرانهم من المسلمين، فإن فعلوا، هُدم، هذا هو المذهب». وانظر: المهذب (٣١٤/٣)، ومغني المحتاج (٣٣٧/٤)

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (٢٤٢/١٣): «ومن استحدث من أهل الذمة بناء، لم يجز له منعه حتى يكون أطول من بناء المسلمين المجاورين له؛ لما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "الاسلام يعلو ولا يعلى"؛ ولأن في ذلك رتبة على المسلمين وأهل الذمة ممنوعون من ذلك».

(٤) علقه البخاري في «الصحيح»، كتاب الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلَّى عليه. وحسَّنه الحافظ ابن حجر في «الفتح» (٢١٨/٣) من حديث عمرو بن عائذ المزني، ورواه الدارقطني (٢٥٢/٣)، والبيهقي في «الكبرى»(٢٠٥/٦)، وانظر: التلخيص الحبير (٢٣١/٤)، وإرواء الغليل (١٠٦/٥)



قاعدة (٤) الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من الشرع[1]

معنى القاعدة:

أن الأحكام الشرعية كالتحليل والتحريم و كذلك الاستحباب والكراهة لا تثبت لشيء من الأعيان أو الأقوال أو الأفعال إلا بما شرع الله ورسوله ﷺ. فليس لأحد أن يُحرِّم شيئًا إلا ما جاءت الشريعة بتحريمه، وليس لأحدٍ أن يُشرِّع دينًا واجبًا أو مستحبًا، ما لم يَقُم دليلٌ شرعي على وجوبه واستحبابه.

وهذه من أعظم قواعد الأصول وأجلها، بل هي أصل الدين كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن أصلَ الدين أنه لا حرام إلا ما حرَّمه الله، ولا دينَ إلا ما شرعه الله ؛ فإن الله سبحانه في سورة الأنعام[2] والأعراف[3] عاب على المشركين أنهم حرموا ما لم يحرمه الله وأنهم شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله»[4].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلهذا كان دين المؤمنين بالله ورسوله أن الأحكام الخمسة: الإيجاب والاستحباب والتحليل والكراهية والتحريم لا يؤخذ إلا عن رسول الله ﷺ فلا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولا حلال إلا ما أحله الله ورسوله»[5].

وبيَّن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن ترك العمل بهذه القاعدة يقتضي التشريع بالتشهي

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٢٦)

(٢) في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا﴾[الأنعام: ١٣٦]

(٣) في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨]

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٥٧)

(٥) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٢٦)، وانظر: (٢٠/٣٥٨)

والعمل به، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما قول القائل: كل يعمل في دينه الذي يشتهي. فهي كلمة عظيمة يجب أن يستتاب منها وإلا عوقب ؛ بل الإصرار على مثل هذه الكلمة يوجب القتل ؛ فليس لأحد أن يعمل في الدين إلا ما شرعه الله ورسوله دون ما يشتهيه ويهواه. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ﴾[القصص: ٥٠]. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام: ١١٩]»[١].

وهذه القاعدة يتناولها الأصوليون في أركان الحكم، وهي: الحكم، والحاكم، والمحكوم عليه، وهو العبد المكلف، والمحكوم به، وهو الفعل.

ونصَّ غالبُ الأصوليين على أن المراد بالحاكم هو الشرع الحنيف[٢].

قال الآمدي: «اعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلا ما حكم به»[٣]

وقال الشوكاني: «اعلم أنه لا خلافَ في كونِ الحاكمِ الشرعَ بعد البعثة، وبلوغ الدعوة»[٤].

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يُرد بتنبيهه على هذه القاعدة ظاهرها فقط؛ فإن ذلك مما لا يخالفُ فيه أحد، وإنما أراد التنبيه على أمرين متلازمين:

الأول: ضرورة العناية بالدليل الشرعي، حتى لا يقع المرء في القول على الله بغير علم، فيحل ما حرم الله، أو يحرم ما أحل الله تعالى.

الثاني: إبطال الأحكام الشرعية التي لا تعتمد على الأدلة الشرعية التي جعلها الله طريقًا لمعرفة أحكامه. والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٠/٢٢)

(٢) انظر: المستصفى (٢٧٦/١)، والبحر المحيط (١٣٤/١)، شرح جمع الجوامع للمحلي مع حاشية العطار (٧٨/١)، شرح الكوكب المنير (٤٨٤/١)

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (١١١/١)

(٤) إرشاد الفحول (٧٨/١)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): التلفظ بالنية عند الوضوء

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا يستحب، ولا يشرع التلفظ بالنية عند الوضوء وعند غيرها من سائر العبادات.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن التلفظ بالنية عند الوضوء وسائر العبادات لم يأتِ بها شرعٌ من الله ولا رسوله ﷺ، فلا يجوز تشريعُ شيءٍ لم يشرعه الله ولا رسوله ﷺ، فضلا عن استحبابه أو تفضيله.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن طائفة من الكوفيين وغيرهم استحبوا للمتوضئ وللمغتسل والمصلي ونحوهم أن يتلفظوا بالنية في هذه العبادات، وقالوا: إن التلفظ بها أقوى من مجرد قصدها بالقصد، وإن كان التلفظ بها لم يوجبه أحد من الأئمة. وأهل المدينة لم يستحبوا شيئا من ذلك، وهذا هو الصواب»[١].

وإلى عدم مشروعية التلفظ بالنية قال الإمام مالك[٢]، وأحمد في المنصوص عنه[٣].

وذهب الحنفية[٤]، والشافعية[٥]، ومتأخرو الحنابلة[٦] إلى استحباب التلفظ

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٥٨/٢٠)

(٢) قال الشيخ أحمد الدردير في «الشرح الصغير على أقرب المسالك» (١١٥/١): «والأولى ترك التلفظ بذلك؛ لأن حقيقة النية القصد بالقلب، لا علاقة للسان بها». وانظر: «المعونة» للقاضي عبد الوهاب المالكي (١٥/١)، والفواكه الدواني (٢٢٧/١)

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (١٤٢/١): «لا يستحب التلفظ بالنية على أحد الوجهين، وهو المنصوص عن أحمد. قاله الشيخ تقي الدين، وقال: هو الصواب». وانظر: كشاف القناع (٨١/١)

(٤) قال في الفتاوى الهندية (١٠/١): «ومحلها القلب، والتلفظ بها مستحب» وانظر: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٢٥١/١) حيث جعل التلفظ بالنية مندوبًا بين منزلة السنة والمكروه.

(٥) قال الشيرازي: «فإن تلفظ بلسانه وقصد بقلبه، فهو آكد». المهذب مع المجموع (٣٥٨/١)، وانظر: روضة الطالبين (١٧٤/١)

(٦) قال المرداوي (١٤٢/١): «الوجه الثاني: يستحب التلفظ بها سرًّا، وهو المذهب... قال الزركشي: هو الأولى عند كثير من المتأخرين». وانظر: كشاف القناع (٨١/١)

بالنية عند الوضوء.

ووجه قولهم: أن موافقة اللسان للقلبِ آكد وأبلغ في تحقيق النية[1].

وأجاب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن كلَّ ما يحدث في العبادات المشروعة من الزيادات التي لم يشرعها رسول الله ﷺ فهي بدعة، وذلك من وجهين:

الأول: من حيث اعتقاد المعتقد أن ذلك مشروع مستحب، مع أن النبي ﷺ لم يكن يفعله ألبتة، فيبقى حقيقةُ هذا القول: أن ما فعلناه أكمل وأفضل مما فعله رسول الله ﷺ.

وقد سأل رجلٌ مالكَ بن أنس عن الإحرام قبل الميقات فقال: "أخاف عليك الفتنة.

فقال له السائل: أي فتنة في ذلك ! وإنما زيادة أميال في طاعة الله ﷻ.

قال: وأي فتنة أعظم من أن تظن في نفسك أنك خصصت بفضل لم يفعله رسول الله ﷺ.

والوجه الثاني: من حيث المداومة على خلاف ما داوم عليه رسول الله ﷺ في العبادات؛ فإن هذا بدعة باتفاق الأئمة، وإن ظن الظان أن في زيادته خيرًا[2].

ثم بين ابن تيمية أن هذا التلفظ بالنية مع أنه بدعة في الشرع، فهو أيضًا غلط في القصد. قال الشيخ: «فإن القَصْدَ إلى الفعل أمرٌ ضروريٌّ في النفس، فالتلفظ به من باب العبث كتلفظ الآكل بنية الأكل ؛ والشارب بنية الشرب ؛ والناكح بنية النكاح ؛ والمسافر بنية السفر ؛ وأمثال ذلك»[3].

ومما سبق يتضح أن التلفظ بالنية عبادة لم ينص عليها الشرع، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، لأن الاستحبابَ حكمٌ شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي من الشارع، والله أعلم.

---

(١) كشاف القناع (١/٨١)، والمهذب مع المجموع (١/٣٥٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٢٣-٢٢٥)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٥٩)

مسألة (٢): الأذان والإقامة لصلاة العيد

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الأذان لصلاة العيدين غير جائز، بل هو بدعة محدثة غير جائزة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الأذان والإقامة للعيد لم يرد بمشروعيتهما دليل من الشرع، بل ورد الشرع على خلافهما، فدل على أن القول بمشروعيتهما تشريعُ ما لم يأذن به الله ولا رسوله ﷺ.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس لأحد أن يقول: إن مثل هذا من البدع الحسنة مثل ما أحدث بعض الناس الأذان في العيدين. والذي أحدثه مروان بن الحكم(١)، فأنكر الصحابة والتابعون لهم بإحسان ذلك. هذا وإن كان الأذان ذكر الله ؛ [لكنه](٢) ليس من السنة»(٣).

وما ذهب إليه ابن تيمية هو قول جماهير المسلمين، إلا ما حُكي عن ابن الزبير أنه أذَّن لصلاة العيد وأقام(٤).

ولا يخفى أن تخريج هذا الفرع على القاعدة هو من باب اجتماع الدليلين على

---

(١) هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي، أبو عبد الملك، وهو صحابي عند طائفة، روى عن: عمر، وعثمان، وعلي، وزيد وعنه: سعيد بن المسيب، وغيره
وكان ذا شهامة، وشجاعة، ومكر، ودهاء. توفي سنة ٦٥هـ انظر: سير أعلام النبلاء (٤٧٧/٥)، والبداية والنهاية (٢٥٧/٨)، الإصابة (٤٧٧/٣).

(٢) في الأصل: [لأنه]. ولعل الصواب ما أثبتناه. والله أعلم.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣٣/٢٢)

(٤) الأوسط لابن المنذر (٢٥٩/١)، وانظر: فتح الباري (٤٥٣/٢)، والمجموع للنووي (١٩/٥)، والمغني لابن قدامة (٢٦٧/٣)

حكم واحد، لأنه قد ورد النص الصريح بأن النبي ﷺ لم يكن يؤذن لصلاة العيد، ولا لصلاة الأضحى[1].

فيكون الحكم قد ثبت بالنص أولا، وبالتخريج على القاعدة الأصولية ثانيًا، فيكونُ من باب تعاضد الأدلة على الحكم الشرعي، ويظهر بذلك دور القواعد الأصولية في بيان الأحكام الشرعية، والله أعلم.



(١) رواه البخاري، كتاب العيدين، باب: المشي والركوب إلى العيد والصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة، برقم (٩٦٠)، ومسلم، كتاب صلاة العيدين، برقم (٨٨٦)

الفصل الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بالتكليف



قاعدة (٥) التكليف مشروط بالتمكن من العلم والقدرة على الفعل[١]

وهذه القاعدة من القواعد الأصولية الكبرى التي تنبني عليها قواعد أصولية صغرى، فضلا عن الفروع الفقهية التي ستأتي إن شاء الله تعالى، وقد وردت هذه في مواضع متعددة من كلام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

معنى القاعدة:

أن التكليف وهو الفعل الذي تعلق به طلب الشارع اقتضاء أو تخييرًا لا يثبت في حق المكلَّف إلا إذا كان معلومًا له، مقدورًا على فعله.

وهي قاعدة جامعة لشرطي التكليف الراجعة إلى الفعل المكلَّف به، وهما:

الأول: القدرة المنافية للعجز.

والثاني: العلم المنافي للجهل[٢].

والمتأمل في الشرطين يجد أن الشرط الثاني يؤول إلى الأول من جهة أن الجاهل بالتكليف عاجزٌ عن إيقاع الفعل على الوجه المطلوب؛ لأنه غير مُتَّصور لما طُلب منه، وهو ما جعل الشيخ رحمه يقرن بينهما في حديثه عنهما المتكرر في كلامه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٦٣٤)، (١٠/٣٤٤)، والتكليف لغة: إلزام ما فيه كلفة وهي المشقة، والإلزام به هو تصييره لازمًا لغيره لا ينفك عنه مطلقًا، وشرعًا: إلزام مقتضى خطاب الشارع، فيتناول الأحكام الخمسة: الوجوب والندب الحاصلين عن الأمر، والكراهة والتحريم الحاصلين عن النهي، والإباحة الحاصلة عن التخيير. انظر في ذلك: المصباح المنير ص (٥٣٧)، القاموس المحيط (٣/١٩٨)، شرح الكوكب (١/٤٨٣)، التحبير شرح التحرير (٣/١١٢٩)، وأصول الفقه للدكتور زكي الدين شعبان ص(٣٦١)

(٢) وقد نظم الشرطين صاحب مراقي السعود بقوله:

والعلم والوُسْع على المعروف ... شرطٌ يعُمُّ كلَّ ذي تكليف

وانظر شرحه: نثر الورود على مراقي السعود (١/٥١)

فمن كان عاجزًا أو جاهلاً بالخطاب الشرعي لم يثبت في حقه، ولا يُطالَب بما فاته قبل العلم، أو يُطالب بما عجز عنه بعد استفراغ وسعه في تحصيله.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان هذين شرطين: «فمن استقرأ ما جاء به الكتاب والسنة تبين له أن التكليف مشروط بالقدرة على العلم والعمل، فمن كان عاجزًا عن أحدهما سقط عنه ما يعجزه، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا يطابق الأصل الذي عليه السلف والجمهور: أن الله لا يكلف نفسًا إلا وسعها، فالوجوب مشروط بالقدرة، والعقوبة لا تكون إلا على ترك مأمور أو فعل محظور بعد قيام الحجة»[٢].

وفي موضع آخر ذكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ الخلاف الأصولي في ذلك، فقال: «وأصلها -يعني أصل القاعدة - أن حكم الخطاب بفروع الشريعة هل يثبت حكمه في حق المسلم قبل بلوغه، على وجهين ذكرهما القاضي أبو يعلى في مصنف مفرد.

وفيها وجه ثالث اختاره طائفة من الأصحاب، وهو الفرق بين الخطاب الناسخ، والخطاب المبتدأ. فلا يثبت النسخ إلا بعد بلوغ الناسخ؛ بخلاف الخطاب المبتدأ.

وقد قرروه بالدلائل الكثيرة أنه لا يجب القضاء في هذه الصور كلها، وأنه لا يثبت حكم الخطاب إلا بعد البلاغ جملة، وتفصيلا»[٣]

وقد ذكر الأصوليون هذه المسألة في مباحث النسخ، ومعبَّر عنها بما «إذا ورد النسخُ إلى النبيّ ﷺ، ولم يبلُغْ الأمة، فهل يثبت النسخ في حقهم ؟».

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٦٣٤)
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٢٧)
(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/١١)، وانظر كذلك (٢٢/٤١)، و(٢٢/١٠٠)، (٢٣/٣٨)، (٣/٢٨٨)

وقد اختلف الأصوليون فيها على قولين:

القول الأول: أنه لا يثبت النسخ قبل العلم به، وهو قول جماهير الأصوليين من الحنفية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]. واختاره الغزالي[٤]، والآمدي[٥]، وابن الحاجب[٦].

ووجه قولهم: أن القبلة قد حولت إلى الكعبة، وأهل قباء يصلون إلى بيت المقدس، فأخبروا بذلك، وهم في الصلاة، فاستداروا، ولم يؤمروا بالإعادة، فلو كان قد ثبت في حقهم ذلك لأمروا بالقضاء[٧].

وكذلك: فإنه لو ثبت النسخ للزم وجوب الشيء وتحريمه في وقت واحد؛ لأنه لو نسخ واجب بمحرم، أَثم بترك الواجب اتفاقا، وأيضا يأثم بعمله بالثاني اتفاقا[٨].

القول الثاني: أنه يثبت النسخ في الذمة. وهو قول بعض الشافعية[٩].

ووجه قولهم: أن النسخ حق الشارع، فلا يتوقف على علم المكلف، كما لو عزل الموكل الوكيل عن التصرف، فإنه لا ينعقد تصرفه بعد ذلك، وإن لم يعلم بعزله[١٠].

وأجيب: بمفارقة النسخ للوكالة؛ بأن العبادة حق لله تعالى، وأن الله تعالى قد شَرَط العلمَ في الأحكام، بدليل أنه لا يقع منه التكليف بالمستحيل، وأما العقود فهي

---

(١) أصول الفقه للجصاص (٢/١٥٣)، وتيسير التحرير (٣/٢١٦)، وفواتح الرحموت (٢/٦٣)

(٢) اللمع للشيرازي. ص(٦٣)، وسلاسل الذهب للزركشي. ص(٢٩٧)، والتمهيد للإسنوي. ص(٤٣٥).

(٣) التحبير شرح التحرير (٦/٣٠٨٨)، شرح الكوكب المنير (٣/٥٨٠)

(٤) المستصفى للغزالي (١/٢٢٩) ط: الرسالة

(٥) الإحكام في أصول الأحكام (٣/٢٠٨)، ومنتهى السول في علم الأصول للآمدي أيضًا. ص(١٨٨)

(٦) بيان المختصر (٢/٥٦٣)

(٧) المستصفى (٢/٨٤)، الإحكام للآمدي (٣/٢٠٨)، بيان المختصر (٢/٥٦٤)

(٨) بيان المختصر (٢/٥٦٤)، شرح الكوكب (٣/٥٨١)

(٩) التبصرة. ص(٢٨٢)،الإحكام للآمدي (٣/٢٠٨)، البحر المحيط (٤/٨١)

(١٠) الإحكام للآمدي (٣/٢٠٩)

حق الموكل، ولم يُشترَط فيها العلم[1].

وكذلك فإن أوامر الله تعالى ونواهيه مقرونة بالثواب والعقاب، فاعتُبر فيها العلمُ بالمأمور به والمنهي عنه، وليس كذلك الإذن في التصرف والرجوع فيه؛ فإنه لا يتعلق به ثواب ولا عقاب[2].

وثمرة الخلاف في المسألة تظهر في الأمر بالقضاء، فمن اشترط العلم لم يأمر بقضاء ما كان قبل العلم بالتكليف، ومن قال بأنه ثابت في الذمة فذهب إلى وجوب القضاء بعد حصول العلم.

ولا يخفى أن كلا الفريقين يرفعان التأثيم عن المكلف؛ لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق[3].

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد استدل على أن التكليف لا يثبت في حق المكلف إلا بعد العلم بكثير من نصوص الكتاب والسنة، جماعها ثلاثة أمور:

الأمر الأول: الآيات الدالة على أن التكليف إنما يكون على قدر الجُهد والوُسع.

كقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَآ﴾[الأعراف: ٤٢]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[الطلاق: ٧] " وأن الله تعالى أمر بتقواه قدر الاستطاعة، فقال: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦].

(١) التحبير (٣٠٩٢/٦)

(٢) التحبير (٣٠٩١/٦)

(٣) البحر المحيط للزركشي (٨٤/٤) وقد نقله عن ابن دقيق العيد.

قال ابن تيمية: «فدلت هذه النصوص على أنه لا يُكلِّف نفسًا ما تعجز عنه..»[١].

الثاني: الآيات الدالة على أن العقاب والعذاب لا يكون إلا بعد البلاغ.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[النساء: ١٦٥]، وقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾[الإسراء:١٥] وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا﴾[القصص: ٥٩]، ونحو هذا في القرآن في مواضع متعددة[٢].

الثالث: الأحاديث الدالة على ترك الأمر بالقضاء:

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «فإنه قد ثبت في الصحاح أن طائفة من أصحابه ظنوا أن قوله تعالى: " الخيط الأبيض من الخيط الأسود " هو الحبل الأبيض من الحبل الأسود، فكان أحدهم يربط في رجله حبلا، ثم يأكل حتى يتبين هذا من هذا فبين النبي ﷺ: أن المراد بياض النهار، وسواد الليل"[٣]، ولم يأمرهم بالإعادة.

وكذلك عمر بن الخطاب وعمار أجنبا، فلم يصل عمر حتى أدرك الماء، وظن عمار أن التراب يصل إلى حيث يصل الماء فتمرغ كما تمرغ الدابة، ولم يأمر واحدا منهم بالقضاء[٤].

وكذلك أبو ذر بقي مدة جنبا لم يصل، ولم يأمره بالقضاء، بل أمره بالتيمم في المستقبل[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢١٦)

(٢) مجموع الفتاوى (١٢/٤٩٣)

(٣) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: قول الله تعالى ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ برقم (١٩١٦)، ومسلم، كتاب الصيام، باب: بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر... برقم (١٠٩٠)

(٤) أصل القصة رواها البخاري، كتاب التيمم، باب: التيمم ضربة، برقم (٣٤٧)، ومسلم، كتاب الحيض، باب: التيمم، برقم (٣٦٨/١١٢).

(٥) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» (١/١٨٣)

وكذلك المستحاضة قالت: إني أُستحاض حيضة شديدة تمنعني الصلاة والصوم، فأمرها بالصلاة زمن دم الاستحاضة، ولم يأمرها بالقضاء[(١)].

ولما حرم الكلام في الصلاة تكلم معاوية بن الحكم السُّلَمي في الصلاة بعد التحريم جاهلا بالتحريم، فقال له: "إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الآدميين"[(٢)]، ولم يأمره بإعادة الصلاة.

ولما زيد في صلاة الحضر حين هاجر إلى المدينة، كان من كان بعيدا عنه: مثل من كان بمكة، وبأرض الحبشة يصلون ركعتين، ولم يأمرهم النبي بإعادة الصلاة.

ولما فرض شهر رمضان في السنة الثانية من الهجرة، ولم يبلغ الخبر إلى من كان بأرض الحبشة من المسلمين، حتى فات ذلك الشهر، لم يأمرهم بإعادة الصيام.

وكان بعض الأنصار - لما ذهبوا إلى النبي ﷺ من المدينة إلى مكة قبل الهجرة - قد صلى إلى الكعبة معتقدا جواز ذلك قبل أن يؤمر باستقبال الكعبة، وكانوا حينئذ يستقبلون الشام، فلما ذكر ذلك النبي ﷺ أمره باستقبال الشام، ولم يأمره بإعادة ما كان صلى...»[(٣)].

ووجه الدلالة من النصوص السابقة:

أن العبادة قد وقعت منهم على خلاف مطلوب الشارع جهلاً بالصفة، أو عجزًا عن القيام بها، ولم يؤمروا بالإعادة، فدل ذلك على أن خطاب التكليف لم يثبت في حق الجاهل به والعاجز عنه؛ إذ لو كان ثابتًا في حقهم لوجب عليهم الإعادة.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الحيض، باب: الاستحاضة، برقم (٣٠٦)، ومسلم، كتاب الحيض، باب: المستحاضة وغسلها وصلاتها، برقم (٦٢/٣٣٣)

(٢) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحريم الكلام في الصلاة، برقم (٥٣٧)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٢)

لكن قد يُعكّر على هذا الاستدلال ما ورد في غيرها من الأمر بالإعادة، كأمره ﷺ للمسيء صلاته أن يعيد[1]، وكذلك أمره ﷺ لمن صلى خلف الصف أن يعيد[2].

وقد أجاب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن ذلك بأن الأمر بالإعادة فيها إنما كان على ترك واجب بعد القدرة على فعله، أو فعل محظور مع القدرة على اجتنابه.

بل إن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد استدل بهذه النصوص على ما ذهب إليه من اشتراط العلم والقدرة؛ وذلك لأن النبي ﷺ لم يأمرهم بإعادة ما مضى من صلاتهم، بل أمرهم بإعادة ما كان وقته باقيًا.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعليقًا على حديث المسيء صلاته: «فهذا المسيء الجاهل إذا علم بوجوب الطمأنينة في أثناء الوقت، فوجبت عليه الطمأنينة حينئذ، ولم تجب عليه قبل ذلك ؛ فلهذا أمره بالطمأنينة في صلاة تلك الوقت، دون ما قبلها...

وأما أَمرُه لمن صلى خلف الصف أن يعيد، فذلك أنه لم يأت بالواجب مع بقاء الوقت، فثبت الوجوب في حقه حين أمره النبي ﷺ لبقاء وقت الوجوب. لم يأمره بذلك مع مضي الوقت..»[3].

فهذه النصوص التي فيها الأمر بالإعادة إنما كانت بعد حصول العلم والتمكن من الفعل في وقت الوجوب فيتوجه خطاب الشارع لهم، فهي لا يصح تخريجها على القاعدة، بخلاف ما لو خرج الوقت مع العجز أو الجهل، فلا يؤمر بإعادة ما فعل مع استفراغه الوسع في ذلك.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، برقم(٧٥٧)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، برقم (٤٥/٧٩٧).

(٢) رواه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: صلاة المنفرد خلف الصف وحده، برقم (١٠٠٣). وقال في «مصباح الزجاجة» (١/١٢٢): «هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات».

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٤، ٤٥)

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك كل من ترك واجبًا لم يعلم وجوبه، فإذا علم وجوبه فعله، ولا تلزمه الإعادة فيما مضى في أصح القولين..»[١].

ومما يجب التنبيه عليه أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يحصر الجهل في من لم يبلغه أصل الخطاب، بل ألحق به من جَهِل المرادَ بالخطاب لتأويلٍ ظهر له.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالمتأول والجاهل المعذور ليس حكمه حكم المعاند والفاجر، بل قد جعل الله لكل شيء قدرًا»[٢].

واستدل ابن تيمية على هذا بقياس الأولى على الكافر الأصلي إذا أسلم، فكما أن الكافر لا يجب عليه قضاء ما ترك من الواجبات بعد الإسلام لعدم اعتقاد وجوبه، فلأن يعفو للمسلم عما تركه من الواجبات لعدم اعتقاد الوجوب أولى وأحرى[٣].

ولذلك فقد عدَّ ابن تيمية المتأوِّل كالجاهل في نفي وجوب الإعادة لما فعله متأولا، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالأحوال المانعة من وجوب القضاء للواجب والترك للمحرم: الكفر الظاهر، والكفر الباطن، والكفر الأصلي، وكفر الردة، والجهل الذي يُعذَر به لعدم بلوغ الخطاب، أو لمعارضة تأويلٍ باجتهادٍ أو تقليد»[٤].

وأما كون هذه الأفعال منهيًّا عنها، والنهي يقتضي الفساد، فقد بين ابن تيمية أن هذه القاعدة إنما تكون في حق القادر العالم، لا المتأول.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وشبهة المخالف نظره إلى أن هذا منهي عنه، والنهي يقتضي الفساد وجعل المسلمين جنسا واحدا، ولم يفرق بين المتأول وغيره»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٣٧)
(٢) مجموع الفتاوى (٣/٢٨٨)
(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٧، ١١)
(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٣)
(٥) مجموع الفتاوى (٢٢/١٣)

ومن التطبيقات الفقهية على اشتراط العلم في التكليف:

مسألة (١): ترك قضاء الصلاة المتروكة جهلا بوجوبها

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مَن بَقِي مدة لا يصلي جهلا بوجوب الصلاة، فإنه لا قضاء عليه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن خطاب التكليف لا يثبت في حق المكلف إلا بعد العلم به، ومن جهل وجوبَ الصلاة، فقد جهل خطاب التكليف، فلا يؤمر بقضاء ما لم يثبت في حقه.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلو لم يعلم أن الصلاة واجبة عليه وبقي مدة لم يصل لم يجب عليه القضاء في أظهر قولي العلماء»[(١)].

وما ذهب إليه ابن تيمية من ترك القضاء هو وجه عند المالكية[(٢)]، والحنابلة[(٣)]، وقول أهل الظاهر[(٤)]، واختاره الحسن البصري[(٥)].

وأما جمهور العلماء من المالكية[(٦)]، والشافعية[(٧)]، ....

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٢٥)

(٢) منح الجليل (١/١٧٠)

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف»: «وقيل: لا يقضيها ذكره القاضي، واختاره الشيخ تقي الدين بناء على أن الشرائع لا تلزم إلا بعد العلم».

(٤) وأما عند أهل الظاهر فالتارك للصلاة سواء أكان تركها عمدًا أم جهلا بوجوبها، فإنه لا يقضيها عندهم؛ لفوات وقت فعلها، لكن من فوتها عمدًا يأثم، ومن فوتها جهلا لا يأثم لعدم تعلق خطاب التكليف به. انظر: «المحلي» لابن حزم (٢/١٣٥)

(٥) نظر: «بدائع الصنائع» (١/١٣٥)

(٦) قال صاحب «منح الجليل» في فصل قضاء الفائتة (١/١٧٠): «فمن أسلم في أرض العدو، وأقام بها مدة بلا صلاة، ثم انتقل إلى أرض الإسلام، وجب عليه قضاء ما فاته. وقيل: لا يجب عليه قضاؤها؛ ترغيبًا له في الإسلام، والأول هو المشهور» ط: دار صادر.

(٧) قال النووي في «المجموع» (٣/٧): «إذا أسلم في دار الحرب ولم يهاجر وجبت عليه الصلاة، كما لو هاجر، فان تركها لزمه القضاء، سواء علم وجوبها أم جهله، وهذا مذهبنا». وانظر حاشية البجيرمي على شرح منهج الطالبين (١/١٦١).

والحنابلة[١] فقالوا: بوجوب قضاء الصلاة المتروكة جهلا بفرضها، سواء أكان المكلف في دار الإسلام أم في دار الكفر.

وفرق الإمام أبو حنيفة[٢] بين تارك الصلاة جاهلاً بوجوبها في دار الإسلام فأوجب عليه القضاء، بخلاف من تركها جهلا في دار الكفر فلا قضاء عليه.

ووجه قول الجمهور في قضاء الصلاة: الأدلة العامة على وجوب الصلاة[٣].

أو بعبارة أخرى: فإن الجمهور نظروا إلى خصوص شروط وجوب الصلاة من الإسلام والعقل والبلوغ، فقالوا: إن كل من تحققت فيه هذه الشروط وجبت عليه الصلاة، فإن لم يصل فعليه قضاؤها. بغض النظر هل علم بالوجوب أم لم يعلم.

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فنظر إلى عموم شروط التكليف لا خصوص الصلاة، فلما كان العلم شرطَ التكليف، كان الجاهل بوجوب الصلاة غير مخاطب بها، فلا يلزمه قضاؤها.

ولذلك قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل هذا: أن حكم الخطاب ؛ هل يثبت في حق المكلف قبل أن يبلغه ؟ فيه ثلاثة أقوال في مذهب أحمد وغيره.

قيل: يثبت. وقيل: لا يثبت، وقيل: يثبت المبتدأ دون الناسخ.

والأظهر أنه لا يجب قضاء شيء من ذلك، ولا يثبت الخطاب إلا بعد البلاغ»[٤].

وقد سبق بيان أقوال العلماء في هذه المسألة، وأن جمهور الأصوليين على أن خطاب التكليف لا يثبت إلا بعد البلاغ، وعلى هذا فيترجح صحة تخريج هذا

---

(١) قال المرداوي في «الإنصاف» (٣٨٨/١): «دخل في عموم قوله " وهي واجبة على كل مسلم ": من أسلم قبل بلوغ الشرع له، كمن أسلم في دار الحرب ونحوه، وهو المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به الأكثر».

(٢) قال السرخسي في «المبسوط» (٢٧/٢٥): «فإن الذي إذا أسلم ولم يعلم بوجوب الصلاة عليه حتى مضى زمان يلزمه القضاء؛ لإشهار حكم الخطاب في دار الإسلام، والحربي إذا أسلم في دار الإسلام لا يلزمه القضاء ما لم يعلم؛ لأن حكم الخطاب غير منتشر في دار الحرب». وانظر بدائع الصنائع (١٣٥/١).

(٣) المجموع (٧/٣)

(٤) مجموع الفتاوى (٤١/٢٢)، وانظر (١٠٠/٢٢)

الفرع على القاعدة، بأن الجاهل بوجوب الصلاة لا يلزمه قضاؤها، وذلك لأمور:

الأول: أن الجاهل بفرضيتها لم يبلغه الوجوب، والتكليف منوط بالعلم. ولا فرق في التعليل بذلك بين من كان بدار الكفر أو دار الإسلام[١].

الثاني: القياس الأولوي على الكافر، فإن كان الكافر بعد إسلامه قد عُفي له عن قضاء ما تركه من الواجبات لعدم اعتقاده وجوبها، فلأن يُعفَى عن المسلم التارك للواجبات لعدم العلم بها من باب أولى[٢].

الثالث: النصوص الدالة على ترك الأمر بالقضاء في حق من لم يعلم الواجب.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا لم يأمر النبي ﷺ بالقضاء لأبي ذر لما مكث مدة لا يصلي مع الجنابة بالتيمم، ولا أمر عمر بن الخطاب في قضية عمار بن ياسر، ولا أمر بإعادة الصوم مَن أكل حتى يتبين له العقال الأبيض من الأسود. ونظائره متعددة في الشريعة.

بل إذا عفي للكافر بعد الإسلام عما تركه من الواجبات لعدم الاعتقاد، وإن كان الله قد فرضها عليه، وهو معذب على تركها، فلأن يعفو للمسلم عما تركه من الواجبات لعدم اعتقاد الوجوب، وهو غير معذبه على الترك لاجتهاده، أو تقليده، أو جهله الذي يعذر به أولى وأحرى.

وكما أن الإسلام يجب ما كان قبله، فالتوبة تجب ما كان قبلها، لا سيما توبة المعذور الذي بلغه النص، أو فهمه بعد إن لم يكن تمكن من سمعه وفهمه، وهذا ظاهر جدا إلى الغاية»[٣]، والله أعلم.

---

(١) والحديث هنا على الجاهل الذي لم يقع منه تقصير أو تفريط في دفع الجهل عنه، أما من كان في مظنة التقصير والتفريط في تحصيل العلم، فقد بين ابن تيمية أنه قد يلزمه بالقضاء. قال الشيخ في «شرح العمدة» ص(٥٤٩): «ولهذا حيث أوجبنا الإعادة على من أخل ببعض الشرائط ناسيًا أو جاهلاً أوجبناها لأنه في مظنة التقصير».

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/١١، ١٢)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/١١، ١٢)

مسألة (٢): لا قضاء على المستحاضة التي اعتقدت عدم وجوب الصلاة عليها

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المستحاضة إذا تركت الصلاة مدة لجهلها بوجوب الصلاة عليها، فإنها لا تقضي ما تركته وقت جهلها.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن جهل المستحاضة بوجوب الصلاة عليها يمنع ثبوت خطاب التكليف بالصلاة في حقها، فلا تعيد ما لم تخاطب به.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن هذا الباب " المستحاضة " إذا مكثت مدة لا تصلي لاعتقادها عدم وجوب الصلاة عليها»[1].

وهو قول ابن القاسم من المالكية[2].

واستدل ابن تيمية كذلك بما في الصحيحين عن عائشة أن أم حبيبة استحيضت سبع سنين، فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك، فقال رسول الله ﷺ «إن هذه ليست بالحيضة، ولكن هذا عرق فاغتسلي وصلي»[3].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أمرها بما يكون في المستقبل، ولم يأمرها بقضاء ما مضى.

قال الحافظ ابن حجر تعليقًا على حديث أم حبيبة: «فيه حجة لابن القاسم في

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/١٠٢)

(٢) انظر: التاج والإكليل (١/٤٧٩) وفتح الباري (١/٤٢٧)

(٣) رواه البخاري، كتاب الحيض، باب عرق الاستحاضة برقم (٣٢٧)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها، برقم (٧٥٤)

إسقاطه عن المستحاضة قضاء الصلاة إذا تركتها ظانة أن ذلك حيض؛ لأنه ﷺ لم يأمرها بالإعادة مع طول المدة»[١].

ثم تعقبه الحافظ بقوله: «ويُحتمل أن يكون المراد بقولها " سبع سنين " بيان مدة استحاضتها، مع قطع النظر هل كانت المدة كلها قبل السؤال أو لا، فلا يكون فيه حجة لما ذكر»[٢].

وتصدير الحافظ تعقبه بقوله "يحتمل" يفسح المجال للمستدل بالحديث أن ينفي هذا الاحتمال، وأن يتمسك بظاهره، بأن السؤال وقع بعد الاستحاضة.

ثم مع التسليم بأن الحديث خرج مخرج البيان لمدة الاستحاضة كلها، فإن النبي ﷺ لم يأمرها بإعادة ما تركت من الصلاة على كل حال، سواء كان السؤال بعد المدة قبلها أو كان قبل ذلك، فدل ذلك على أنها معذورة بالجهل.

وأما جمهور العلماء فيتخرج على قولهم في وجوب الصلاة على تاركها جهلا كما في المسألة السابقة، وجوبُ قضاء الصلاة على المستحاضة.

والذي يظهر أن المستحاضة التي تركت الصلاة مدة ظنًّا منها عدم وجوب الصلاة عليها، أنها لا تقضي ما فات من ذلك؛ وذلك لسقوط أحد شروط التكليف في حقها، وهو العلم بخطاب التكليف، لا سيما أن ذلك يوافق ظاهر حديث أم سلمة، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

ويجدر التنبيه "هنا" أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند تخريجه هذا الفرع وما يشابه

---

(١) فتح الباري (٤٢٧/١)

(٢) المصدر السابق (٤٢٧/١)

على القاعدة الأصولية إنما يعالج قضايا ونوازل تحدث في عصره حيث اتساع الدولة الإسلامية، وشيوع الجهل بكثير من الأحكام الشرعية، مع فقد وسائل العلم التي تيسرت في وقتنا، مما يجعل اختياره غريبًا عن أذهاننا.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان ذلك الواقع: «وقد ثبت عندي بالنقل المتواتر أن في النساء والرجال بالبوادي وغير البوادي مَن يبلُغ ولا يعلم أن الصلاة عليه واجبة ؛ بل إذا قيل للمرأة: صلي. تقول: حتى أكبر وأصير عجوزة؛ ظانة أنه لا يخاطب بالصلاة إلا المرأة الكبيرة كالعجوز ونحوها. وفي أتباع الشيوخ طوائفُ كثيرون لا يعلمون أن الصلاة واجبةٌ عليهم. فهؤلاء لا يجب عليهم في الصحيح قضاء الصلوات سواء قيل: كانوا كفارا أو كانوا معذورين بالجهل»[1].



(١) مجموع الفتاوى (٢٢/١٠٢)

ومن التطبيقات الفقهية على اشتراط القدرة في التكليف:

مسألة (٣): من حُبس في مكان نجس وصلى فيه

اختار ابن تيمية أن مَن حُبِس في مكان نجس وصلى فيه فلا إعادة عليه. لأنه فعل ما أُمر به بحسب قدرته، ويسقط عنه ما عجز عنه من تحصيل الطهارة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن العاجز عن تحصيل المكان الطاهر لحبس أو غيره، فصلى، فقد فعل ما خوطب به، ولا يكلَّف بما عجز عنه، فلا إعادة عليه.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وتنازع الفقهاء فيمن حُبس في موضع نجس وصلى فيه: هل يعيد ؟ على قولين:

أصحهما: أنه لا إعادة عليه ؛ بل الصحيح الذي عليه أكثر العلماء أنه إن كان قد صلى في الوقت كما أمر بحسب الإمكان فلا إعادة عليه، سواء كان العذر نادرا أو معتادا ؛ فإن الله لم يوجب على العبد الصلاة المعينة مرتين إلا إذا كان قد حصل منه إخلال بواجب أو فعل محرم...»[١].

وما ذهب إليه الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول جمهور العلماء من الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، الحنابلة[٤]، وهو القول القديم للشافعي، واختاره المزني[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٤٨/٢١)

(٢) قال العيني في البناية (١٥٢/٢): «المذهب عندنا أن إزالة النجاسة عن الثوب، والبدن، والمكان شرط لصحة الصلاة عند القدرة».

(٣) قال صاحب الفواكه الدواني (٣٥٨/١): «أو صلى على مكان نجس: فإنه يعيد في الوقت أيضًا، لما تقدم من أن إزالة النجاسة إنما تجب مع الذكر والقدرة، وتسقط مع العجز والنسيان».

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (٤٦١/١): «من صلى في موضع نجس لا يمكنه الخروج منه، فإنه لا إعادة عليه على الصحيح من المذهب ونص عليه»، وانظر «الكافي» (١/ ١٠٨).

(٥) قال النووي في المجموع (٢٨٠/٢): «وقال المزني: يصلي ولا يعيد، وكذا عنده كل صلاة صلاها على حسب حاله لا تجب إعادتها صرح بذلك في مختصره، ونقله عنه الأصحاب».

وأما الشافعية في الجديد فقالوا: إن من حُبس في مكان نجس فيصلي حسب حاله، ويجب عليه الإعادة بعد ذلك[١].

ووجه قولهم: عموم قوله ﷺ: " لا يقبل الله صلاة بغير طهور"[٢]. ولأنه عذر نادر غير متصل فلم يسقط الفرض عنه[٣].

ولعل الراجح أن من استفرغ وسعه لتحصيل المكان الطاهر للصلاة، فعجز، فإنه يصلي على حسب حاله، ولا إعادة عليه؛ إذ لو أوجبنا الإعادة لكلفناه بالعبادة مرتين، وهو لم يقصر في المرة الأولى، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.



---

(١) قال النووي في «المجموع» (٢/٣٢١، ٣٢٢): «فإذا لم يجد المكلف ماء ولا ترابا، بأن حبس في موضع نجس، أو كان في أرض ذات وحل، ولم يجد ماء يخففه به، أو ما أشبه ذلك، ففيه أربعة أقوال حكاها أصحابنا الخراسانيون: أحدها: يجب عليه أن يصلي في الحال على حسب حاله، ويجب عليه الإعادة إذا وجد ماء أو ترابًا في موضع يسقط الفرض بالتيمم، وهذا القول هو الصحيح الذي قطع به كثيرون من الأصحاب أو أكثرهم، وصححه الباقون، وهو المنصوص في الكتب الجديدة.
والثاني: لا تجب الصلاة بل تستحب، ويجب القضاء سواء صلى أم لم يصل. حكوه عن القديم، وحكاه الشيخ أبو حامد وغيره من العراقيين.
والثالث: يحرم عليه الصلاة، ويجب القضاء، حكاه إمام الحرمين وجماعة من الخراسانيين عن القديم. والرابع: تجب الصلاة في الحال على حسب حاله، ولا تجب الإعادة، حكوه عن القديم أيضا».
وقال النووي أيضًا (٣/١٦١): «فإذا صلي كما أمرناه فينبغي أن يعيد الصلاة إذا خرج إلي موضع طاهر، وهذه الإعادة واجبة علي الجديد الأصح، ومستحبة علي القديم». وانظر «البيان» للعمراني (٢/١٠٦، ١٠٧).

(٢) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب: لا تقبل صلاة بغير طهور، برقم (١٣٥)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: وجوب الطهارة للصلاة، برقم (٢٢٤)

(٣) المجموع (٢/٣٢٦)



قاعدة (٦) سقوط الواجبات بالعجز[١]

وهذه القاعدة من القواعد المتفرعة على القاعدة الأصولية الكبرى السابقة في بيان شروط التكليف، فلما كان التكليف مشروطًا بالتمكن من العلم والقدرة على العمل، كان العجز مانعًا من ثبوت التكليف في حق العاجز.

المراد بالقاعدة:

أن من لم يكن قادرًا على فعل من الأفعال الواجبة سقط عنه وجوبه، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[التغابن: ١٦]، وقول النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[٢].

قال النووي تعليقًا على الحديث: «هذا من قواعد الإسلام المهمة، ومن جوامع الكلم التي أعطيها ﷺ، ويدخل فيها ما لا يحصى من الأحكام كالصلاة بأنواعها، فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقي وإذا عجز عن بعض أعضاء الوضوء أو الغسل غسل الممكن... وأشباه هذا غير منحصرة وهي مشهورة في كتب الفقه، والمقصود التنبيه على أصل ذلك، وهذا الحديث موافق لقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٩)

(٢) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، برقم (٧٢٨٨)، ومسلم، كتاب الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، برقم (١٣٣٧)

(٣) شرح النووي لمسلم (٩/١٤٥)

واستدلالا بالآية والحديث فقد جعل ابن تيمية هذه القاعدة من الأصول الكلية التي تضبط التعامل مع الواجبات في عدم الإفراط في التمسك بها، بحيث يضيع ما هو أوجب منها، وفي عدم التفريط في إهمال بعضها.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن الأصول الكلية أن المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب، وأن المضطر إليه بلا معصية غير محظور، فلم يوجب الله ما يعجز عنه العبد، ولم يحرم ما يضطر إليه العبد»(١).

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوظف هذه القاعدة في مراعاة قضية أخرى، وهو قضية تفاوت الواجبات، لأن المرء قد يعجز عن فعل أحد الواجبات، فلا يقتضي بالضرورة ترك سائر الواجبات، بل يفعل ما يقدر عليه، ويسقط ما عجز عنه.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن اهتدى هذا الأصل، وهو أن نفس واجبات الصلاة تسقط بالعذر، فكذلك الواجبات في الجماعات ونحوها، فقد هُديَ لما جاءت به السنة من التوسط بين إهمال بعض واجبات الشريعة رأسًا، كما قد يُبتلَى به بعضُهم، وبين الإسراف في ذلك الواجب حتى يُفضي إلى ترك غيره من الواجبات التي هي أوكد منه عند العجز عنه، وإن كان ذلك الأوكد مقدورًا عليه كما قد يُبتلَى به آخرون. فإن فعل المقدور عليه من ذلك دون المعجوز عنه هو الوسط بين الأمرين»(٢).

وإلى هذا المعنى أشار الحافظ ابن حجر في تعليقه على الحديث:، فقال: «فيه أن من عجز عن بعض الأمور لا يسقط عنه المقدور، وعبَّر عنه بعضُ الفقهاء بأن

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٤٧)

الميسور لا يسقط بالمعسور، كما لا يسقط ما قدر عليه من أركان الصلاة بالعجز عن غيره...، واستدل به على أن من أُمر بشيء فعجز عن بعضِه ففعَل المقدورَ أنه يسقط عنه ما عجز عنه»[1].

وسيجد القارئ في التطبيقات الفقهية المخرَّجة على هذه القاعدة أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يسلك مسلكًا وسطًا بين أقوال العلماء، مقدمًا للآكد من الواجبات على غيرها، مراعيًا جانب التيسير ورفع الحرج، والله أعلم.



(١) فتح الباري (١٣/٢٦٢)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): تقدم المأموم على الإمام

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من واجبات الصلاة تأخُّرَ المأمومِ عن الإمام، لكن عند العجز عن التأخر فله أن يصلي أمامه ولا يفوِّت الجماعة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن تقدم الإمام على المأموم من واجبات الصلاة، فإذا تعذر فعله لسبب ما كزحام ونحوه، فإنه يسقط، وتصح صلاة المأموم المتقدم على إمامه.

وما اختاره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التفرقة بين وجود العذر فتصح الصلاة، وعدمه فتبطل قد قال به بعضُ المالكية[١]، وهو وجه عند الحنابلة[٢].

قال الشيخ: «وهو أعدل الأقوال وأرجحها؛ وذلك لأن ترك التقدم على الإمام غايته أن يكون واجبًا من واجبات الصلاة في الجماعة، والواجبات كلها تسقط بالعذر»[٣].

وأما جمهور العلماء فاختلفوا في صلاة المأموم المتقدم على إمامه على قولين:

القول الأول: أن الصلاة صحيحة مع الكراهة، وهو المشهور عن مالك[٤]، والقول القديم للشافعي[٥].

---

(١) قال ابن عبد البر في «الكافي» ص(٤٧): «وقد روي عن مالك أنه إذا صلى بين يدي إمامه من غير ضرورة أعاد». وانظر: مواهب الجليل (٤٣٣/١)، وحاشية الدسوقي (٣٣١/١)

(٢) الفروع لابن مفلح (٢٣/٢)، الإنصاف (٢٨٠/٢)

(٣) مجموع الفتاوى (٤٠٤/٢٣)

(٤) قال صاحب كفاية الطالب الرباني (٢١/٢) بعد ذكر مراتب موقف المأموم مع الإمام: «وحكم هذه المراتب كلها الاستحباب، فمن خالف مرتبته وصلى في غيرها لا شيء عليه إلا أن المرأة إذا تقدمت إلى مرتبة الرجل أو أمام الإمام فكالرجل يتقدم، فيكره له ذلك من غير عذر، ولا تفسد صلاته، ولا صلاة من معه إلا أن يلتذ برؤيتها أو بمماستها، وإن تقدم المأموم لعذر كضيق المسجد جاز من غير كراهة» ط: مكتبة الخانجي.

(٥) انظر: المجموع (١٩٠/٤)، والحاوي للماوردي (٣٤١/٢) ط: دار الفكر.

ووجه هذا القول: القياس على الوقوف على يسار الإمام، أو خلف الصف[(١)].

القول الثاني: أنها لا تصح مطلقًا. وهو قول أبي حنيفة[(٢)]، والشافعي[(٣)]، وأحمد[(٤)] في المشهور من مذهبهما.

ووجه هذا القول: أن الوقوف قدام الإمام يخالف الاقتداء، المستفاد من قوله ﷺ: " إنما جعل الإمام ليؤتم به"[(٥)].

وابن تيمية يوافق هذا القول، غير أنه يرى إذا تعارض الوقوف خلف الإمام مع تضييع الجماعة، فإن واجب الجماعة آكد فيقدَّم، ويُعذر المأموم فيما عجز.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وطرد ذلك إذا لم يمكنه أن يصلي مع الجماعة إلا قدام الإمام، فإنه يصلي هنا لأجل الحاجة أمامه، وهو قول طوائف من أهل العلم، وهو أحد الوجهين في مذهب أحمد، وإن كانوا لا يجوزون التقدم على الإمام إذا أمكن ترك التقدم عليه»[(٦)].

وبهذا يترجح القول بصحة صلاة المأموم قدام إمامه للحاجة والعذر كما يسقط عن المصلي ما يعجز عنه من الواجبات والأركان من القيام، والقراءة، واللباس، والطهارة وغيرها، ويتبين بهذا صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) حاشية الدسوقي (١/٣٣١)، المهذب مع المجموع (٤/١٩٠)

(٢) قال الكاساني في «البدائع» (١/١٤٥): «ومنها -أي من شروط صحة الاقتداء- أن لا يكون المقتدي عند الاقتداء متقدمًا على إمامه عندنا». وانظر «المبسوط» للسرخسي (١/٤٣).

(٣) قال الشيرازي في «المهذب»: «فإن تقدم المأموم على الإمام ففيه قولان: قال في القديم: لا تبطل صلاته، كما لو وقف خلف الامام وحده. وقال في الجديد: تبطل؛ لأنه وقف في موضع ليس موقف مؤتم بحال، فأشبه إذا وقف في موضع نجس». المهذب مع المجموع (٤/١٩٠)

(٤) قال المرداوي في الإنصاف (٢/٢٨٠): «السنة أن يقف المأمومون خلف الإمام، فإن وقفوا قدامه لم تصح، هذا المذهب بلا ريب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم، وذكر الشيخ تقي الدين وجهًا قالوه وتصح مطلقا، قال في الفروع: والمراد وأمكن الاقتداء وهو متجه.انتهى. وقيل: تصح في الجمعة، والعيد، والجنازة ونحوها، لعذر اختاره الشيخ تقي الدين». وانظر: الفروع لابن مفلح (٢/٢٣).

(٥) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: إيجاب التكبير وافتتاح الصلاة، برقم (٧٣٤)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب: ائتمام المأموم بالإمام برقم (٤١٤)

(٦) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٥٩)

مسألة (٢): الصلاة خلف الصف منفردًا للعذر

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه ليس للمأموم أن يصلي خلف الصف منفردًا إلا عند العذر كضيق الصف، بحيث لا يفوت الجماعة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة

أن المصافة خلف الإمام واجبة، فمن عجز عنها لعذر سقطت عنه.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ محتجًا لوجوب الاصطفاف في الجماعة: «فإن صلاة الجماعة سميت جماعة لاجتماع المصلين في الفعل مكانا وزمانا، فإذا أخلوا بالاجتماع المكاني أو الزماني: مثل أن يتقدموا أو بعضهم على الإمام، أو يتخلفوا عنه تخلفا كثيرا لغير عذر، كان ذلك منهيًا عنه باتفاق الأئمة، وكذلك لو كانوا مفترقين غير منتظمين مثل أن يكون هذا خلف هذا، وهذا خلف هذا، كان هذا من أعظم الأمور المنكرة، بل قد أمروا بالاصطفاف، بل أمرهم النبي ﷺ بتقويم الصفوف وتعديلها، وتراص الصفوف، وسد الخلل وسد الأول فالأول، كل ذلك مبالغة في تحقيق اجتماعهم على أحسن وجه بحسب الإمكان، ولو لم يكن الاصطفاف واجبا لجاز أن يقف واحد خلف واحد وهلم جرا...

فقياس الأصول يقتضي وجوب الاصطفاف، وأن صلاة المنفرد لا تصح كما جاء به هذان الحديثان[1]، ومن خالف ذلك من العلماء فلا ريب أنه لم تبلغه هذه

---

(١) يشير ابن تيمية إلى حديث علي بن شيبان أن النبي ﷺ رأى رجلاً فردًا يصلى خلف الصف، فوقف عليه نبي الله ﷺ حتى قضى صلاته، ثم قال له: "استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف".

وحديث وابصة بن معبد: "أن النبي ﷺ رأى رجلاً صلّى خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد الصلاة".

والحديثان سيأتي تخريجهما ص(٥٨٢) من هذه الدراسة إن شاء الله.

السنة من وجه يثق به...»[١].

ثم بيَّن سقوط وجوب الاصطفاف عن العاجز عنه بقوله: «ونظير ذلك أن لا يجد الرجل موقفًا إلا خلف الصف، فهذا فيه نزاع بين المبطلين لصلاة المنفرد، والأظهر صحة صلاته في هذا الموضع؛ لأن جميع واجبات الصلاة تسقط بالعجز»[٢].

ويحسن التنبيه هنا على أن تخريج هذا الفرع على القاعدة يأتي على قول من قال بعدم صحة الصلاة خلف الصف منفردًا، وهو قول الإمام أحمد[٣]، وإسحاق[٤]، والنخعي[٥].

وهو اختيار ابن تيمية.

وأما من يرى صحة صلاة المنفرد خلف الصف، فلا يتخرج هذا الفرع على قولهم؛ إذ لا واجب هنا يسقط بالعجز، فصلاته خلف الصف صحيحة سواء كان ذلك لعذر أم لغير عذر. هو قول جمهور العلماء من الحنفية[٦]، والمالكية[٧]، والشافعية[٨]، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٣٩٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٣٩٦)

(٣) قال الخرقي: «ومن صلى خلف الصف وحده، أو قام بجنب الإمام عن يساره، أعاد الصلاة". وقال ابن قدامة في شرحه: "وجملته أن من صلى وحده ركعة كاملة، لم تصح صلاته». المغني (٣/٤٩).

(٤) المغني (٣/٤٩)، وفتح الباري (٢/٢٦٨)

(٥) المغني (٣/٤٩)

(٦) قال الكاساني (١/٢١٨): «وانفراد المقتدي خلف الإمام عن الصف لا يمنع صحة الاقتداء عند عامة العلماء».

(٧) قال في «المدونة» (١/١٠٢): «من صلى خلف الصفوف وحده، فإن صلاته تامة مجزئة عنه، ولا يجبذ إليه أحدًا». وفي «الكافي» لابن عبد البر ص(٤٧): «ومن صلى خلف الصف وحده فلا إعادة». وانظر كذلك «القوانين الفقهية» لابن جزي ص (٦٣).

(٨) قال في «الأم» (١/١٤٩): «وإذا أمّ رجل رجلاً فوقف المأموم عن يسار الإمام أو خلفه كرهت ذلك لهما، ولا إعادة على واحد منهما، وأجزأت صلاته..». وفي الروضة (١/٣٥٦): «ولو وقف منفردًا صحت صلاته».

مسألة (٣): طواف الحائض

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الحائض لا يجوز لها أن تطوف بالبيت حتى تطهر، فإن عجزت عن تحصيل الطهارة جاز لها أن تطوف للضرورة، ولا فدية عليها.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويجوز للحائض الطواف عند الضرورة، ولا فدية عليها»[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الواجب على الحائض أن تأتي بشرط الطهارة في الطواف، فإن عجزت عن ذلك سقط هذا الواجب عنها؛ لأن الواجبات تسقط بالعذر، وتفعل ما تقدر عليه من المأمور به.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلا يجوز لحائض أن تطوف إلا طاهرة إذا أمكنها ذلك باتفاق العلماء، ولو قدمت المرأة حائضًا لم تطف بالبيت، لكن تقف بعرفة، وتفعل سائر المناسك كلها مع الحيض إلا الطواف، فإنها تنتظر حتى تطهر إن أمكنها ذلك، ثم تطوف، وإن اضطرت إلى الطواف فطافت أجزأها ذلك على الصحيح من قولي العلماء»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب، فأما إذا لم يمكن ذلك، فإن أَوْجب عليها الرجوع مرة ثانية كان قد أوجب عليها سفرين للحج بلا ذنب لها، وهذا بخلاف الشريعة..

وأصول الشريعة مبنية على أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كما لو عجز المصلي عن ستر العورة، واستقبال القبلة، أو تجنب النجاسة، وكما

---

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٣١٤)، وانظر: (٢٦/٢١٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٦/١٢٦، ١٢٧)

لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكبًا وراجلاً فإنه يُحمَل ويُطاف به»[١].

وهذا القول مما خالف فيه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوال الأئمة الأربعة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

فأما أبو حنيفة فذهب إلى أن الطهارة واجبة في الطواف وليس بشرط، وعلى ذلك فإن المرأة الحائض عندهم إذا طافت بلا عذر فتكون آثمة، لكن يصح طوافها وعليها بدنة لتركها الطهارة، ولم يفرقوا بين المضطرة وغيرها[٢].

وأما الأئمة الثلاثة مالك[٣] والشافعي[٤] وأحمد[٥] فذهبوا إلى أن الطهارة شرط في صحة الطواف، وعلى ذلك فإنه لا يصح عندهم طواف الحائض.

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوافق قول الجمهور في أصل المسألة، وإنما أسقط شرط الطهارة عن الحائض لما تقتضيه أصول الشريعة، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «غاية ما في الطهارة أنها شرط في الطواف، ومعلوم أن كونها شرطًا في الصلاة أوكد منها في الطواف...

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٤٢، ٢٤٣)

(٢) قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (٢/١٢٩): «فأما الطهارة عن الحدث والجنابة والحيض والنفاس فليست بشرط لجواز الطواف، وليست بفرض عندنا، بل واجبة حتى يجوز الطواف بدونها...، وإن كانت الطهارة من واجبات الطواف فإذا طاف من غير طهارة، فما دام بمكة تجب عليه الإعادة؛ لأن الإعادة جبر له بجنسه، وجبر الشيء بجنسه أولى...، وإن لم يعد ورجع إلى أهله فعليه الدم غير أنه إن كان محدثا فعليه شاة، وإن كان جنبا فعليه بدنة»، وانظر: البناية في شرح الهداية (٤/٢٧٩، ٢٨٠)، وفتح القدير (١/١٦٦)

(٣) قال القاضي عبد الوهاب المالكي في «المعونة» (١/١٣٠): «ويمنعان - أي الحيض والنفاس - الطواف، ومس المصحف، ودخول المسجد والاعتكاف»، وانظر: «القوانين الفقهية» لابن جزي (٣٩). وقد حكاه ابن رشد إجماعًا في «بداية المجتهد» (١/١١٥) فقال: «واتفق المسلمون على أن الحيض يمنع أربعة أشياء، ثم ذكر منها: الثالث: فيما أحسب الطواف..»

(٤) قال النووي في «المجموع» (٨/٢٣): «لا يصح الطواف إلا بطهارة سواء فيه جميع أنواع الطواف، هكذا جزم به الشافعي، والأصحاب في جميع الطرق». وانظر «روضة الطالبين» (١/١٣٥، ٨٥)، وقد حكاه النووي إجماعًا في «شرح مسلم» (٨/١٤٦) في شرحه لحديث عائشة: "فاقضي ما يقضي الحاج غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تغتسلي"، قال: «وفيه دليل على أن الطواف لا يصح من الحائض وهذا مجمع عليه...».

(٥) قال المرداوي في «الإنصاف» (١/٣٤٨): «في الصحيح من المذهب أن الحائض تمنع من الطواف مطلقا، ولا يصح منها، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم. وعنه: يصح وتجبره بدم، وهو ظاهر كلام القاضي، واختار الشيخ تقي الدين جوازه لها عند الضرورة، ولا دم عليها».

وإذا كان كذلك وشروط الصلاة تسقط بالعجز، فسقوط شروط الطواف بالعجز أولى وأحرى»(١).

وقد أفاض الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ عند تخريجه هذا الفرع على القاعدة في بيان أوجه الاضطرار والعجز الذي قد يلحق بالحائض عند منعها من الطواف، وذلك بتقسيم ما يمكن أن تقوم به إلى خمسة أمور(٢):

الأول: إما أن تقيم حتى تطهر وتطوف، وإن لم يكن لها نفقة، أو مكان تأوي إليه، أو بأن تفقد الرفقة التي تكون معها، أو تقيم بحيث لا يمكنها الرجوع لبلدها.

فهذا مما لا يجوز أن تؤمَر به؛ لما فيه من الفساد في دينها ودنياها.

الثاني: ترجع بغير طواف، بحيث تبقى على إحرامها حتى يمكنها الرجوع، فإن لم يمكنها بقت محرمة إلى أن تموت.

وهذا أيضا لا يؤمر به لوجوه:

الوجه الأول: أن الله لم يأمر أحدًا بأن يبقى محرمًا إلى أن يموت، فضلا على أنها تبقى مدة إحرامها ممنوعة من النكاح والوطء والطيب، وفيه من الضرر الذي لا تأتي الشريعة بمثله.

الوجه الثاني: أنه إذا أمكنها العود للطواف، فلا يؤمن أن يحصل لها ما حدث في المرة الأولى من الحيض.

الوجه الثالث: أن في ذلك إيجاب سفرين كاملين عليها من غير تفريط منها، وهذا خلاف الأصول.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٣٤، ٢٣٥)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٦/٢١٤-٢٣٠) باختصار.

الثالث: أنها تتحلل كما يتحلل المحصر، وعلى هذا التقدير فإنها لم تؤد فريضة الحج، وكذلك يبقى الحج غير مشروع لكثير من النساء مع إمكان أفعاله كلها؛ لكونهن يعجزن عن بعض الفروض في الطواف.

ومعلوم أن هذا خلاف أصول الشريعة؛ فإن العبادات المشروعة إذا عجز عن بعض ما يجب فيها لم يسقط عنه المقدور لأجل المعجوز، بل قد قال النبي ﷺ: " إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم "[١] وذلك مطابق لقول الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾.

الرابع: أن يسقط عنها طواف الإفاضة للعجز عن شرطه؛ وهذا لم يقل به أحد من أهل العلم؛ إذ الطواف من أعظم أركان الحج، فلا يصح بلا طواف بالإجماع.

الأمر الخامس وهو الأخير: أن تفعل ما تقدر عليه، ويسقط عنها ما تعجز عنه.

يقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا هو الذي تدل عليه النصوص المتناولة لذلك، والأصول المشابهة له، وليس في ذلك مخالفة الأصول والنصوص التي تدل على وجوب الطهارة، كقوله ﷺ: " تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت " إنما تدل على الوجوب مطلقا...

وقد علم أن وجوب ذلك جميعه مشروط بالقدرة كما قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، وقال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"...»[٢].

وابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ بتخريجه هذا الفرع على القاعدة قد أبان عن منهج التيسير الذي ينتهجه المنضبط بأحكام الشريعة، المحقق لمقاصدها، والموافق لأصولها.

كما أبان عن أهمية القواعد الأصولية في استنباط أحكام المستجدات

---

(١) سبق تخريجه ص(١٠١)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٣٣)

والنوازل الناتجة عن اختلاف الأعراف والبيئات، ولذلك نجد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ختم البحث الطويل في المسألة بقوله: «هذا هو الذي توجه عندي في هذه المسألة، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. ولولا ضرورة الناس واحتياجهم إليها علمًا وعملاً لما تجشَّمتُ الكلامَ، حيث لم أجد فيها كلامًا لغيري؛ فإن الاجتهاد عند الضرورة مما أَمَرَنا الله به..»[1].

ويبقى الأخذُ بما قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ متوقفًا على وصف حال المرأة وتقدير الضرورة التي بها يصح طوافُها وهي حائض، ولا شك أن ذلك يختلف باختلاف الأزمان والأحوال، والمكان التي قدمت منه هذه المرأة، فلا تكون المرأة التي قَدِمت من مكان قريب من الحرم كمن أتت من مكان بعيد، وهي مرتبطة بفوج أو حجز أو وقت أو غير ذلك.

وعلى كل حال فلا يجب أن يتعجل المفتي في الأخذ بقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إسقاط شرط الطهارة في الطواف، وكما قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فإن أمكنها أن تبقى حتى تطهر لزمها ذلك، وإلا فلا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، والله أعلم.



---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٤٠، ٢٤١)



قاعدة (٧) التكليف مشروط بقصد المكلف[1]

المراد بالقاعدة:

أن فعل المكلَّف إذا لم يكن صادرًا عن اختياره وقصده لم يكن مؤاخذًا عليه أو مكلفًا به.

أو بعبارة أخرى: يمكن القول بأن هذه القاعدة تجمع شروط التكليف الراجعة إلى المكلَّف، وهو أن يكون العبد قاصدًا للفعل مختارًا له، فإن عُدم القصد أو فقد الاختيار فلا تكليف عليه.

وانعدام القصد من العبد إنما يرجعُ لفواتِ العقل الذي يحصلُ به القدرةُ على فَهم الكلام الذي يوجَّه إليه، وتصوُّر معناه بالقدر الذي يتوقفُ عليه الامتثال؛ وذلك لأن المقصودَ من التكليف حصولُ الفعلِ من المكلَّف على جهة الامتثال، ومن لا قدرة له على فهم الكلام الذي يوجه إليه لا يمكنه الامتثال.

وعلى ذلك فإن هذه القاعدة تجمع الكلام على تكليف «الناسي»، و«النائم»، و«السكران» التي يتناولها الأصوليون في مسألة «تكليف الغافل»[2]، بجامع انعدام القصد من المكلف حال النسيان أو النوم أو السكر؛ لفوات العقل، الذي هو وسيلة فهم خطاب التكليف وإدراكه.

وكذلك تشمل هذه القاعدة الكلام على «تكليف المكره»؛ لكونه فقد الاختيار

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧١)

(٢) انظر: المحصول للرزاي (٢/٤٣٧)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي (١١٢)، سلاسل الذهب للزركشي (١٤٠)

في فعله حال إكراهه.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والأفعال التي ليست اختيارية لا تدخل تحت التكليف، ففعلُ الناسي كفعل النائم والمجنون والصغير ؛ ونحو ذلك. يبين ذلك أن الصائم إذا احتلم في منامه لم يفطر ؛ ولو استمنى باختياره أفطر، ولو ذرعه القيء لم يفطر ولو استدعى القيء أفطر. فلو كان ما يوجد بغير قصده بمنزلة ما يوجد بقصده لأفطر بهذا وهذا»(١).

ومن القواعد الأصولية المتعلقة بالقصد، والتي وقفتُ على تناولِ شيخِ الإسلام بالتطبيق والتخريج عليها:



(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧١)



قاعدة (٨) تكليف السكران[1]

وقبل الخوض في ذكر أقوال الأصوليين في تكليف السكران، فإنه يحسن تحرير محل النزاع بالتنبيه على أمور:

الأمر الأول: أن الخلاف في السكران إنما هو في خطاب التكليف الذي يُشترط فيه فَهم الخطاب لقصد الامتثال[2]، وأما خطاب الوضع[3] فلا خلاف أن السكران مخاطب به؛ إذ هو ربط الأحكام بالأسباب، ولا يُشترَط فيه علمُ المكلف ولا قدرته اتفاقًا؛ ولذلك تجب الزكاة والغرامات والنفقات في مال الصبي والمجنون[4].

الأمر الثاني: أن محل الخلاف بين العلماء في تكليف السكران إذا كان آثما في سكره، غير معذور فيه، أما المعذور في سكره، أو كان سكرُه بطريق غير محرم، كالسكر الحاصل من الأدوية وغيرها، فهذا لا خلاف في عدم تكليفه عند جميع الأئمة.

الأمر الثالث: وهو مُتعلِّق ببيان حد السكر الذي إذا بلغه المرء يوصف بأنه سكران: فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن حد السكر: أن لا يعلم السكران ما يقول،

---

(١) السَّكْرانُ ضد الصاحي، والجمع سَكْرَى وسَكَارَى بفتح السين وضمها، والمرأة سَكْرَى، و السُّكر: غيبوبة العقل، واختلاطه من الشراب المسكر، وقد يعتري الإنسان من الغضب، أو العشق، أو القوة، أو الظفر، يقال أخذه سُكر الشباب أو المال أو السلطان أو النوم.
انظر: مادة (سكر) في مختار الصحاح (٣٢٦)، والمعجم الوسيط (٤٣٨/١)

(٢) قال صفي الدين الهندي في «نهاية الوصول» (١١١٨/٣): «اتفق الكل حتى القائلون بجواز تكليف ما لا يطاق، على أنه يشترط في المأمور أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب، أو متمكنًا من فهمه».

(٣) سمي بهذا الاسم؛ لأن الله وضعه في شرائعه كالأسباب والشروط والموانع، لا أنه أمر به عباده، ولا أناطه بأفعالهم من حيث هو خطاب وضع. انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (٦٩).

(٤) المستصفى (١٥٨/١)، والإحكام للآمدي (٢٠٢/١)، وانظر: أصول الفقه لفضيلة الدكتور أبو النور زهير (١٦٤/١).

وإذا علم ما يقول خرج عن حكمه[(١)].

وما ذكره ابن تيمية لا يبعد عما قرره الأئمة قبله وبعده.

فأما أبو حنيفة فقال: «السكران الذي يُحَد هو الذي لا يعقل قليلا ولا كثيرا، ولا يعقل الأرض من السماء»[(٢)].

وقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «السكران هو الذي اختلط كلامه المنظوم، وانكشف سره المكتوم»[(٣)].

وقال أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «السكران الذي إذا وضع ثيابه في ثياب غيره فلم يعرفها أو وضع نعله في نعالهم فلم يعرفه، وإذا هذي في أكثر كلامه، وكان معروفا بغير ذلك»[(٤)].

إذا تبين محل الخلاف في السكران ففي تكليفه عدة أقوال، أشهرها قولان:

الأول: أنه مكلف.

وهو منصوص الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[(٥)]، والصحيح من مذهب أحمد[(٦)]، ....

---

(١) الاستقامة (٢/١٤٤).

(٢) قال الكاساني في «البدائع» (٥/١١٨): «قال أبو حنيفة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ السكران الذي يحد هو الذي لا يعقل قليلا ولا كثيرا، ولا يعقل الأرض من السماء والرجل من المرأة. وقال أبو يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى ومحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: السكران هو الذي يغلب على كلامه الهذيان». وانظر: الهداية (٢/١١١).

(٣) نقله عنه ذلك النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «المجموع» (٣/٨)، كما أطال في بيان عبارات أئمة الشافعية في حد السكران في «روضة الطالبين» (٦/٥٩)، وتابعه السيوطي في «الأشباه والنظائر» (٣٨٤)، فقال بعد ذكره قول الشافعي: «وقال المزني: هو الذي لا يفرق بين السماء والأرض ولا بين أمه وامرأته. وقيل: هو الذي يفصح بما كان يحتشم منه.
وقيل: الذي يتمايل في مشيه ويهذي في كلامه. وقيل: الذي لا يعلم ما يقول.
وقال ابن سريج: الرجوع فيه إلى العادة، فإذا انتهى تغيره إلى حالة يقع عليه اسم السكران، فهو المراد بالسكران. قال الرافعي: وهو الأقرب...».

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (٨/٤٣٥، ٤٣٦): «حد السكران الذي تترتب عليه هذه الأحكام: هو الذي يخلط في كلامه، وقراءته، ويسقط تمييزه بين الأعيان، ولا يشترط فيه أن يكون بحيث لا يميز بين السماء والأرض، ولا بين الذكر والأنثى. قاله القاضي وغيره». وانظر: «القواعد» لابن اللحام (١/١٢٧).

(٥) «الأم» (٥/٢٧٠) ط: دار الفكر. وذكر الإسنوي في «التمهيد» (١/١١٣) أن في المسألة ثلاثة أوجه عند الشافعية: **الصحيح**: أنه مكلف، وحكمه حكم الصاحي في هذه الأمور كلها. وثانيها: لا. وثالثها: يصلح ما عليه دون ما له مؤاخذة وتغليظًا». وانظر: «الأشباه والنظائر» للسيوطي (٣٨٢).

(٦) وبخلاف المعتمد من المذهب، فقد رويت عن الإمام أحمد سبع روايات في تكليف السكران. قال ابن النجار: «وعنه رواية ثانية:

وقول الحنفية[١]، ونُسب إلى عامة الفقهاء[٢]، واختاره ابن السمعاني[٣]، والإسنوي[٤]، والزركشي[٥].

ومعنى كونه مكلفًا: أنه معاقب آثم بترك الواجبات لبقاء التكليف عليه.

ووجه قولهم: أنه سكران باختياره، فلا يُرفَع عنه التكليف عقوبة له وزجرًا.

يوضح ذلك قولُ الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن شرب خمرًا أو نبيذا فأسكره، فطلق، لزمه الطلاق، والحدود كلها، والفرائض، ولا تُسقِطُ المعصيةُ بشرب الخمر والمعصيةُ بالسكر من النبيذ عنه فرضًا ولا طلاقًا.

فإن قال قائل: فهذا مغلوب على عقله، والمريض والمجنون مغلوب على عقله؟

قيل: المريض مأجور ومكفر عنه بالمرض مرفوع عنه القلم إذا ذهب عقله، وهذا آثم مضروب على السكر غير مرفوع عنه القلم، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب؟! والصلاة مرفوعة عمن غلب على عقله، ولا ترفع عن السكران، وكذلك الفرائض من حج أو صيام أو غير ذلك»[٦]

أنه كالمجنون. وعنه ثالثة: أنه كالمجنون في أقواله وكالصاحي في أفعاله. وعنه رابعة: أنه في الحدود كالصاحي، وفي غيرها: كالمجنون. وعنه خامسة: أنه فيما يستقل به كقتله وعتقه ونحوهما كالصاحي، وفيما لا يستقل به كبيعه وشرائه ومعاوضاته كالمجنون. وعنه سادسة: لا أقول في طلاق السكران وعتقه شيئا، ولكن بيعه وشراؤه جائز. وعنه سابعة: لا تصح ردته فقط». انظر: شرح الكوكب(١/٥٠٥، ٥٠٦)، والتحبير للمرداوي (٣/١١٨٣)، والقواعد لابن اللحام (١/١٢٣).

(١) أصول البزدوي (١٣٤٦)، التوضيح على التنقيح (٣/٢٠٥)، وفواتح الرحموت (١/١٤٥).

(٢) قال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (١/٢١١): «وأفعال السكران وأقواله داخلة تحت التكليف في قول عامة الفقهاء». وانظر: المسوَّدة (١/١٤١).

(٣) قواطع الأدلة (١/٢١٤).

(٤) التمهيد (١١٣).

(٥) البحر المحيط (١/٣٥٣).

(٦) الأم (٥/٢٧٠)

الثاني: أنه غير مكلف.

وقول جمهور الأصوليين من الشافعية كالغزالي[١]، والآمدي[٢]، والشيرازي[٣]، ... وأحمد في رواية اختارها كثير من الحنابلة كابن عقيل[٤]، وابن قدامة[٥]، والطوفي[٦]. وهو اختيار ابن تيمية.

ووجه قولهم: وقوع الإجماع على أن من شروط التكليف فهم الخطاب، وهو غير حاصل من السكران.

قال الآمدي: «اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم: محال»[٧].

وقد يقال: كيف خالف أصحابُ القول الأول الإجماعَ، وذهبوا إلى تكليف السكران، وهو لا عقل له ؟

والجواب: أنهم لم يخالفوا الإجماع على الحقيقة، بل استثنوا السكران بمحرم، الذي أزال عقله بمعصية، عقوبة له.

قال السبكي: «ولا ينبغي أن يظن ظانٌّ من ذلك أن الشافعي يُجوِّز تكليفَ الغافلِ مطلقًا، فقَدْرُه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يُجَلُّ عن ذلك. وأظهر الرأيين عندنا: أن الشافعيَّ فصَّل بين السكران وغيره»[٨].

---

(١) المستصفى (١/١٥٩)
(٢) الإحكام (١/٢٠٢)
(٣) اللمع (٢٠)
(٤) الواضح في أصول الفقه (١/٧٠) تحقيق د/ التركي.
(٥) روضة الناظر (١/٢٢٥) تحقيق د/ النملة.
(٦) شرح مختصر الروضة (١/١٨٨) تحقيق د/ التركي.
(٧) الإحكام في أصول الأحكام (١/٢٠١) ط: دار الصميعي، بتعليق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
(٨) الإبهاج في شرح المنهاج (١/١٥٥).

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: طلاق السكران

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن طلاق السكران لا يقع.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن السكران لا قصد له ولا اختيار لأفعاله حال سكره وغياب عقله، والأفعال غير الاختيارية لا تدخل في التكليف، فلا يعتبر طلاقه.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذه المسألة فيها قولان للعلماء: أصحهما: أنه لا يقع طلاقه، فلا تنعقد يمين السكران، ولا يقع به طلاق إذا طلق»[1]

وممن قال بهذا من الصحابة عثمان بن عفان[2] ؛ وهو قول عمر بن عبد العزيز[3]، والقديم للشافعي[4]، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[5]، وهو قول طائفة من أصحاب أبي حنيفة[6].

وذهب جمهور العلماء من الحنفية[7]،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/١٠٢)

(٢) قال ابن رشد في بداية المجتهد (٢/٦٦): «وثبت عن عثمان بن عفان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه كان لا يرى طلاق السكران، وزعم بعض أهل العلم أنه لا مخالف لعثمان في ذلك من الصحابة»، وانظر: «المغني» (١٠/٣٤٧)

(٣) نقله عنه الزيلعي في «نصب الراية» (٣/٢٢٤)

(٤) واختاره المزني، وابن سريج. انظر: المهذب (٢/٧٧)، والبيان للعمراني (١٠/٦٩)، وروضة الطالبين (٦/٥٩)

(٥) قال ابن قدامة في «المغني» (١٠/٣٤٧): «والرواية الثانية: لا يقع طلاقه، اختارها أبو بكر عبد العزيز، وهو قول عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ومذهب عمر بن عبد العزيز، و القاسم، و طاوس، وربيعة، و يحيى الأنصاري، و الليث، و العنبري، و إسحاق، و أبي ثور، و المزني، قال ابن المنذر: هذا ثابت عن عثمان، ولا نعلم أحد من الصحابة خالفه». وانظر «الإنصاف» للمرداوي (٨/٤٣٣).

(٦) كالكرخي والطحاوي. انظر الهداية (١/٢٣٠)

(٧) قال المرغيناني في «الهداية» (١/٢٣٠): «وطلاق السكران واقع. واختيار الكرخي والطحاوي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ: انه لا يقع، وهو أحد قولي الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ»

والمالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣] إلى أن طلاق السكران يقع.

ولبيان وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة فإنه يمكن تقسيم مسالك العلماء إلى ثلاثة مسالك:

المسلك الأول: من ذهب إلى أن السكران مكلف، فأوقع طلاقه، فهذا أجرى القاعدة على طلاق السكران، فلا إشكال فيه، وهو مسلك كبار الأئمة كأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد في الرواية المعتمدة عند الحنابلة.

المسلك الثاني: من ذهب إلى أن السكران غير مكلف، غير أنهم أوقعوا طلاقه.

ووجه قولهم: أن إيقاع الطلاق عندهم من خطاب الوضع، لا من خطاب التكليف، كضمان السكران للمتلفات والجنايات. وهذا مسلك كثير من الشافعية والحنابلة الذين لم يروا تكليف السكران مع القول بوقوع طلاقه، كالغزالي[٤] والشيرازي من الشافعية، وابن قدامة من الحنابلة[٥].

المسلك الثالث: من ذهب إلى أن السكران غير مكلف؛ لغياب عقله، فلا يقع

---

(١) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٦١١/٢): «طلاق السكران لازم خلافًا لمن ذهب إلى نفيه؛ لأن أحكام التكليف المتعلقة بالتغليظ جارية عليه، كالقود إذا قتل، والحد إذا زنا...»، وانظر: «الكافي» لابن عبد البر (٢٦٢)، والشرح الكبير للدردير (٣٦٥/٢)

(٢) قال الشيرازي في «المهذب» (٧٧/٢): «وإن لم يعقل بسبب لا يعذر فيه كمن شرب الخمر لغير عذر فسكر أو شرب دواء لغير حاجة فزال عقله، فالمنصوص في السكران: أنه يصح طلاقه.
وروى المزني أنه قال في القديم: لا يصح ظهاره والطلاق والظهار واحد. فمن أصحابنا من قال فيه قولان: أحدهما: لا يصح وهو اختيار المزني، وأبي ثور؛ لأنه زائل العقل، فأشبه النائم أو مفقود الإرادة فأشبه المكره. والثاني: أنه يصح، وهو الصحيح» ط: دار الفكر، وانظر روضة الطالبين (٥٩/٦)

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (١٠/ ٣٤٧): «في المسألة روايتان؛ إحداهما: يقع طلاقه». قال المرداوي في «الإنصاف» (٤٣٣/٨): «وهو المذهب»

(٤) قال الغزالي في «المستصفى» (١٦٠/١): «وأما نفوذ طلاقه، ولزوم الغرم، فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر».

(٥) روضة الناظر لابن قدامة (٢٢٥/١)

منه طلاق، ولا غيره.

ووجه قولهم: أن الطلاق مثل النكاح والبيع والإقرار وسائر التصرفات والعقود التي يُشترط في نفوذها العقل، واستقامة القصد، وصحة الإرادة، والسكر لا يتحقق معه شيء من ذلك، وهو المسلك الذي اختاره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وقد ناقش الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أصحاب المسلك الأول الذين قالوا بأن السكران يجري عليه التكليف بأنه «إن أريد أنه وقت السكر يؤمر وينهى، فهذا باطل ؛ فإن من لا عقل له، ولا يفهم الخطاب، لم يدر بشرع ولا غيره [فضلا](1) على أنه يؤمر وينهى ؛ بل أدلة الشرع والعقل تنفي أن يخاطب مثل هذا.

وإن أريد أنه قد يؤاخذ بما يفعله في سكره: فهذا صحيح في الجملة ؛ لكن هذا لأنه خوطب في صحوه بأن لا يشرب الخمر الذي يقتضي تلك الجنايات، فإذا فعل المنهي عنه لم يكن معذورًا فيما فعله من المحرم، كما قلت في سكر الأحوال الباطنة: إذا كان سبب السكر محذورًا لم يكن السكران معذورًا.

هذا الذي قلته قد يقتضي أنه في الحدود كالصاحي وهذا قريب. وأنا إنما تكلمت على تصرفاته: صحتها وفسادها»(2).

ثم بين رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدة وجوه تدل على عدم صحة تصرفات السكران:

أحدها: ما رواه مسلم(3) عن جابر بن سمرة أن النبي ﷺ أمر باستنكاه ماعز بن مالك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لما أقر بالزنا.

---

(١) زيادة غير موجودة قد يقتضيها السياق، والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوى (١٠٥/٣٣)

(٣) رواه مسلم، كتاب الحدود، باب: من اعترف على نفسه بالزنى، برقم (٤٣٩٦).

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أمر باستنكاه ماعزًا ليعلم هل هو سكران، أم لا؟ فإن كان سكران لم يصح إقراره. وهو وجه قوي(١).

الثاني: أن عبادته كالصلاة لا تصح بالنص والإجماع، ومعلوم أن صلاته إنما لم تصح لأنه لم يعلم ما يقول؛ كما دل عليه القرآن. فنقول: كل من بطلت عبادته لعدم عقله فبطلان عقوده أولى وأحرى كالنائم والمجنون.

الثالث: أن جميع الأقوال والعقود مشروطة بوجود التمييز والعقل. فمن لا تمييز له ولا عقل، ليس لكلامه في الشرع اعتبار أصلا، فكيف يجوز أن يُجعل له أمرٌ ونهي، أو إثبات ملك أو إزالته. وهذا معلوم بالعقل مع تقرير الشارع له.

الرابع: أن هذا من باب خطاب الوضع والإخبار؛ لا من باب خطاب التكليف؛ وذلك أن كون السكران معاقبًا أو غير معاقب ليس له تعلُّق بصحة عقوده وفسادها؛ فإن العقود ليست من باب العبادات التي يثاب عليها، ولا الجنايات التي يعاقب عليها؛ بل هي من التصرفات التي يشترك فيها البر والفاجر والمؤمن والكافر، وهي من لوازم وجود الخلق؛ وإنما تصدر عن العقل. فمن لم يكن له عقل ولا تمييز لم يكن قد عاهد، ولا حلف، ولا باع، ولا نكح، ولا طلق، ولا أعتق...(٢).

وبهذا يترجح القول بأن طلاق السكران لا يقع؛ لأن الطلاق من التصرفات التي يشترط لها القصد الذي ينافي غياب العقل، وكذلك يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) انظر مجموع الفتاوى (٣٣/١٠٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٣/١٠٦- ١٠٨)

قاعدة (٩) النسيان والخطأ معفو عنهما في فعل المحظور لا في ترك مأمور [1]

في هذه القاعدة يضع ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ ضابطًا أصوليًا مطردًا في جميع الأعمال التي قد يقع فيها النسيان أو الخطأ من المكلف. وهو ضابط مستقى من نصوص الكتاب والسنة.

المراد بالقاعدة:

أن العفو عن الناسي والجاهل إنما يكون في فعل المحظور المنهي عنه، لا في ترك المأمور به.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وباب المنهي عنه: معفو فيه عن المخطئ والناسي..»[2].

والمراد بالعفو: أن العبادة تقع صحيحة مجزئة، بحيث لا يكون مطالبًا بإعادتها.

وبيان ذلك: أن الأمور التي يخطئ فيها المكلف أو ينساها؛ إما أن تكون من باب الأوامر؛ أو من باب النواهي؛ فإن كانت من باب الأوامر: فإنه يجب على المكلف أن يأتي بها ويتداركها، ولا يكون النسيان عذرًا في إسقاط المأمورات.

وإن كانت من باب المحظور المنهي عنه، فإنه لا يجب تداركه، ويكون النسيان عذرًا في الوقوع في المنهي عنه.

ووجه التفريق بين المأمور به والمنهي عنه: أن من ترك المأمور به، فإنه لم يُوقع

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/١٨٦)، (٣٣/٢٠٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/١٨٦)

العبادة كما أُمر، كمن نسي طهارة الحدث وصلى، فهذا تلزمه الإعادة، بخلاف المنهي عنه، فإنه لم يقصده، فلا يؤثر في صحة العبادة، كمن أكل أو شرب ناسيًا في نهار رمضان، فصومه صحيح(١).

واستدل ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذه القاعدة:

أولا: بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[البقرة: ٢٨٦]

قال الشيخ: «القياس أن من فعل محظورًا ناسيا لم تبطل عبادته؛ لأن من فعل محظورا ناسيًا، فلا إثم عليه، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، وقد ثبت في الصحيح أن الله قال: قد فعلت»(٢).

ثانيًا: بما في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: "من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه"(٣).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ أضاف إطعام الناسي وإسقاءه إلى الله؛ لأنه لم يتعمد ذلك، ولم يقصده، وما يكون مضافا إلى الله لا ينهى عنه العبد، ولا يؤثر في صومه.... يبين ذلك أن الصائم إذا احتلم في منامه لم يفطر؛ ولو استمنى باختياره أفطر، ولو ذرعه القيء لم يفطر ولو استدعى القيء أفطر(٤).

ولم ينفرد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالتفرقة بين النسيان في باب المأمورات وباب المنهيات، فقد نبَّه على ذلك غير واحد من أهل العلم، منهم الزركشي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤/٤٤٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٦٩)، والحديث رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق، برقم (١٢٥، ١٢٦).

(٣) سبق تخريجه ص (٣٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧١)، وانظر: (٢٢/١٨٦)

«النسيان عذر في المنهيات دون المأمورات، والفرق أن الأمر يقتضي إيجاد الفعل، فما لم يفعل لم يخرج عن العهدة، والنهي يقضي الكف، فالمفعول من غير قصد للمنهي عنه كـلا قصد.

قال القاضي حسين[1]: ولأن تارك المأمور يمكنه تلافيه بإيجاد الفعل فلزمه، ولم يعذر فيه، بخلاف المنهي إذا ارتكبه، فإنه لا يمكنه تلافيه؛ إذ ليس في قدرته نفي فعل حصل في الوجود فعذر فيه؛ ولأن القصد من الأمر رجاء الثواب، فإذا لم يأتمر لم يرج له ثوابه، بخلاف النهي فإن سببه خوف العقاب؛ لأنه لهتك الحرمة، والناسي لا يقتضي فعله هتك حرمة فلم يخش عليه العقاب»[2].

ثم ألحق الزركشي بالناسي المخطئ، فقال: «يلحق بالناسي الغالط إذا أتى بالمبطل مع اعتقاده أنه ليس بمبطل، كما لو تكلم عامدا وعنده أنه قد تحلل من الصلاة، لا تبطل صلاته كما لو تكلم فيها ناسيا»[3]

وأشار المَقَّري إلى ذلك في «قواعده» بعبارات مقتضبة، فقال: «النسيان لا يجعل المتروك من المأمور به مفعولا...، بل يجعل المفعولَ من المحظور متروكًا إلا بدليل، ويزيده وضوحًا أن النسيان ضد الذكر، لا ضد الوجود، ألا ترى أنه لو نسي المحدث ذلك لُمعة، أو غسل الرجلين ومسح، أو الرقبة وصام[4]، أو الثوبَ وصلى

(١) هو الحسين بن محمد بن أحمد أبو علي المَرُّوذي، من كبار فقهاء الشافعية، المعروف "بالقاضي"، وقد صنف في الفروع والأصول والخلاف، وله كتاب «التعليقة» في الفقه، أخذ عنه جماعة من الأعيان كإمام الحرمين والبغوي، توفي سنة ٤٦٢هـ انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/١٦٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٤/٣٦٥)، وطبقات ابن هداية الله (١٦٣)، وسير أعلام النبلاء (١٨/٢٦٠).

(٢) المنثور في القواعد للزركشي (٣/٢٧٢، ٢٧٣)

(٣) المنثور (٣/٢٧٥).

(٤) يشير المقري للكفارة التي يكون فيها عتق الرقبة مقدمة على الصيام، كما في كفارة الظهار أو القتل الخطأ مثلا، فمتى امتلك رقبة ثم نسيها وانتقل إلى الصيام لم يعذر.

عاريًا، لم يعذر»[١].

كما نبه على ذلك ابن قدامة في «المغني»[٢]، وابن القيم في «إعلام الموقعين»[٣]، والسيوطي في «الأشباه والنظائر»[٤].

ويحسن التنبيه هنا على أن الخطأ والنسيان معفو عنهما إذا كان ذلك في حق الله تعالى، وأما ما يرجع إلى حق العباد كضمان المتلفات، فإن الخطأ والنسيان لا يكونان عذرًا فيه.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الكفارة والفدية فتلك وجبت؛ لأنها بدل المتلف من جنس ما يجب ضمان المتلف بمثله، كما لو أتلفه صبي أو مجنون أو نائم ضمنه بذلك، وجزاء الصيد إذا وجب على الناسي والمخطئ فهو من هذا الباب، بمنزلة دية المقتول خطأ، والكفارة الواجبة بقتله خطأ بنص القرآن وإجماع المسلمين»[٥].

ونبه على ذلك الزركشي أيضًا، فقال: «النسيان يرفع الإثم في الإتلافات لا الضمان، ولذلك تجب الدية في قتل الخطأ، ويجب الجزاء في قتل الصيد في الإحرام والحرم ناسيا»[٦].

---

(١) قواعد المقري (٣٢٨/٢)

(٢) المغني (٣٩٤/٥)، وعبارته فيه: «وللنسيان أثره في ترك الموجود كالمعدوم لا في جعل المعدوم كالموجود»

(٣) إعلام الموقعين (٥٠،٥١/٢) وعبارته: «القاعدة: أن من فعل المنهي عنه ناسيًا لم يعد عاصيا... وسر الفرق: أن من فعل المحظور ناسيًا يجعل وجوده كعدمه، ونسيان ترك المأمور لا يكون عذرا في سقوطه كما كان فعل المحظور ناسيا عذرا في سقوط الإثم عن فاعله». ط: الكليات الأزهرية.

(٤) الأشباه والنظائر (٣٣٩)، وعبارته: «اعلم أن قاعدة الفقه: أن النسيان والجهل، مسقط للإثم مطلقا. وأما الحكم: فإن وقعا في ترك مأمور لم يسقط، بل يجب تداركه، ولا يحصل الثواب المترتب عليه لعدم الائتمار، أو فعل منهي، ليس من باب الإتلاف فلا شيء فيه». ط: دار الكتاب العربي.

(٥) مجموع الفتاوى (٢٢٧/٢٥)

(٦) المنثور (٢٧٥/٣)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): من صلى بالنجاسة جاهلا أو ناسيا

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من صلى بنجاسة جاهلا بها أو ناسيا، فصلاته صحيحة مجزئة، ولا إعادة عليه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من صلى بالنجاسة فقد فعل محظورًا، وهو مما يُعفَى عنه مع النسيان أو الجهل.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا كان أصح قولي العلماء أنه إذا صلى بالنجاسة جاهلا أو ناسيا فلا إعادة عليه...؛ لأن النبي ﷺ خلع نعليه في الصلاة للأذى الذي كان فيهما، ولم يستأنف الصلاة[١].

وكذلك في الحديث الآخر لما وجد في ثوبه نجاسة أمرهم بغسله ولم يعد الصلاة ؛ وذلك لأن من كان مقصوده اجتناب المحظور إذا فعله العبد ناسيا أو مخطئا فلا إثم عليه، كما دل عليه الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾[الأحزاب:٥] وقال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ قال الله تعالى: " قد فعلت"»[٢].

وهذا بخلاف من نسي الطهارة من الحدث فصلى، فعليه الإعادة بالاتفاق؛ لأنه من باب المأمور به.

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: الصلاة في النعل، برقم (٦٦٨)، وأحمد في مسنده (٣/٩٢)، والحاكم في «المستدرك» (١/٢٦٠)، وصححه ووافقه الذهبي، وصححه النووي في «المجموع» (٣/١٤٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٤٧٧)، (٢٢/٩٩)

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من نسي طهارة الحدث وصلى ناسيًا، فعليه أن يعيد الصلاة بطهارة بلا نزاع، حتى لو كان الناسي إمامًا كان عليه أن يعيد الصلاة، ولا إعادة على المأمومين إذا لم يعلموا عند جمهور العلماء»(١).

وللعلماء قولان فيمن صلى بنجاسة ناسيًا أو جاهلا:

القول الأول: لا إعادة عليه، وهو قول ابن عمر من الصحابة، وقول عطاء، وسعيد ابن المسيب، وسالم، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والزهري، ويحيى الأنصاري، وإسحاق، نقل ذلك عنهم ابن المنذر رحمهم الله في كتابه «الأوسط»، واختاره(٢)، وهو قول مالك(٣)، والقديم للشافعي(٤)، ونسبه النووي إلى الجمهور، وقال: «وهو القوي في الدليل، وهو المختار»(٥)، وهو رواية عند الإمام أحمد صححها أكثر المتأخرين، كابن قدامة(٦).

القول الثاني: أن عليه إعادة الصلاة، وهو قول أبي حنيفة(٧)، والشافعي في الجديد(٨)، وأحمد في المشهور عنه(٩).

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٩٩)

(٢) الأوسط لابن المنذر (٢/١٦٥)، وانظر: «المغني» لابن قدامة (٢/٤٦٦)، و«المجموع» للنووي (٣/١٥٦)

(٣) وهو مبني على أصل الإمام مالك في إزالة النجاسة أنها واجبة مع الذكر والقدرة، قال ابن جزي: «فمن صلى بها أعاد إن كان ذاكرًا قادرًا، ولم يعد إن كان ناسيًا أو عاجزًا». القوانين الفقهية (٣٤)، وانظر: «الكافي» لابن عبد البر ص(٦٤)، و«الشرح الصغير» للدردير (١/٦٤).

(٤) قال النووي في «المجموع» (٣/١٦٢): «فان كان لم يعلمها قبل ذلك، فقولان: الجديد الأصح: بطلان صلاته، والقديم: صحتها».

(٥) المجموع (٣/١٥٦)

(٦) قال المرداوي في «الإنصاف» (١/٤٨٦): «فإن علم أنها كانت في الصلاة لكن جهلها أو نسيها فعلى روايتين... إحداهما: تصح، وهي الصحيحة عند أكثر المتأخرين، اختارها المصنف، والمجد، وابن عبدوس في تذكرته، والشيخ تقي الدين...، والرواية الثانية: لا تصح، فيعيد، وهو المذهب». وانظر: المغني (٢/٤٦٦)

(٧) وقيده أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ بما إذا كانت النجاسة أكثر من قدر الدرهم، فصلاته فاسدة، وأما إذا كان دونه فيكره وتجوز. انظر: «العناية شرح الهداية» للبدر العيني (١/٧٠٥).

(٨) المجموع (٣/١٦٢)، و«البيان» للعمراني (٢/١٠٩)

(٩) الإنصاف(١/٤٨٦)، المغني (٢/٤٦٦)

ووجه قولهم: أن طهارة الثوب طهارة واجبة فلا تسقط بالجهل كطهارة الحدث[١].

ويمكن الجواب بأن طهارة الحدث من باب المأمور، لا باب المحظور، فلا يقاس عليه.

ولعل الراجح ما ذهب إليه الجمهور من عدم وجوب الإعادة على من صلى بنجاسة نسيانًا أو جهلا؛ إذ إنهم أسعد بالدليل، وأقرب للأصول.

قال ابن المنذر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الذي يجب على المرء أن يصلي في الثوب على طاهر ما هو عنده أنه طاهر، ولم يكلف في ذلك الوقت علم ما غاب عنه، فإذا صلى على تلك الصفة فقد أدى ما عليه في الظاهر، فإذا اختلفوا في وجوب الإعادة عليه لم يجز أن يوجب بالاختلاف فرض»[٢].

وبهذا يظهر تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ لأن النجاسة من الأمور المحظورة في الصلاة، فمن فعلها جهلا أو نسيانًا، فلا إعادة عليه؛ لأنه أدى ما عليه، ولم يقصدها في صلاته، والله أعلم.



(١) المجموع (١٦٢/٣)، والمغني (٤٦٦/٢)

(٢) الأوسط (١٦٥/٢)

مسألة (٢): فعل المحلوف عليه ناسيًا

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من حلف لا يفعل شيئًا، ففعله ناسيًا أو جاهلا بأنه المحلوف لم يحنث، ولا شيء عليه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن فعل المحلوف عليه من باب المحظور، فيتجاوز فيه عن النسيان والخطأ.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من فعل المحلوف عليه ناسيا لا يحنث؛ سواء حلف بالطلاق أو العتاق أو غيرهما؛ لأن من فَعَل المنهيَّ عنه ناسيا لم يعص، ولم يخالف، والحنث في الأيمان كالمعصية في الأمر والنهي»[(١)].

وقد اختلف العلماء فيمن فعل ما حلف على تركه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يحنث بحال في جميع الأيمان، وهذا مذهب المكيين؛ كعطاء، وابن أبي نجيح، وعمرو بن دينار، وقول إسحاق بن راهويه[(٢)]، وهو أحد قولي الشافعي[(٣)]، ورواية عن أحمد[(٤)].

ووجه هذا القول من ثلاثة أمور[(٥)]:

أولاً: عموم الأدلة في رفع الجناح عن الخطأ والنسيان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٢/١٠٠)

(٢) نقل عنهم ذلك الماوردي في «الحاوي» (١٥/٣٦٧)، وابن قدامة في «المغني» (١٣/٤٤٦)

(٣) قال الماوردي في «الحاوي» (١٥/٣٦٧): «من حلف لا يفعل شيئا ففعله ناسيًا أو جاهلاً أو مكرهًا، ففي حنثه قولان: أحدهما: يحنث به... والقول الثاني: لا يحنث». وأطلق الماردي القولين ولم يرجح، وصحح الشيرازي القول بأنه لا يحنث. المهذب (٢/١٣٩)، وأطال السيوطي في الكلام على فعل المحلوف عليه ناسيًا أو جاهلا في «الأشباه والنظائر» ص (٣٤٦-٣٤٨).

(٤) عن أحمد ثلاث روايات توافق الأقوال الثلاثة، وبخصوص هذه الرواية قال ابن قدامة في «المغني» (١٣/٤٤٦): «وعن أحمد رواية أخرى: أنه لا يحنث في الطلاق والعتاق أيضًا، وهذا قول عطاء، وعمرو دينار، وابن أبي نجيح، وإسحاق، قالوا: لا حنث على الناسي في طلاق ولا غيره». انظر: «الإنصاف» (١١/٢٤، ٢٥)، و«القواعد» لابن اللحام (١/١٠٩).

(٥) الحاوي للماوردي (١٥/٣٦٧)، والمغني (١٣/٤٩٧)

عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾[الأحزاب: ٥].

ثانيًا: أن مطلق النواهي في الشرع محمول على العمد دون السهو، كالكلام في الصلاة والأكل في الصيام، كذلك في الأيمان.

ثالثًا: أن عقد الأيمان لما لم يلزم إلا بالقصد والاختيار، وجب أن يكون حلها بالحنث لا يكون إلا عن قصد واختيار.

القول الثاني: التفرقة بين اليمين بالله واليمين بالطلاق والعتاق. وهو المشهور من مذهب الإمام أحمد(١).

ووجه هذا القول: أن اليمين بالطلاق والعتاق تعلق بحق آدمي، فتعلق الحكم به مع النسيان، كالإتلاف(٢).

القول الثالث: أنه يحنث في جميع الأيمان، وهو مذهب أبي حنيفة(٣)، ومالك(٤)، وأحمد في الرواية الثالثة عنه(٥).

ووجه هذا القول: أنها يمين منعقدة فأوجبت المؤاخذة على جميع الأحوال،

---

(١) قال المرداوي في الإنصاف (٩/١١٤): «وإن حلف لا يفعل شيئا ففعله ناسيًا وكذا جاهلاً حنث في الطلاق والعتاق، ولم يحنث في اليمين المكفرة، في ظاهر المذهب، وهو المذهب».

(٢) المغني (١٣/٤٤٧)

(٣) قال المرغيناني في «الهداية» (٢/٧٢): «ومن فعل المحلوف عليه مكرها أو ناسيا فهو سواء؛ لأن الفعل الحقيقي لا ينعدم بالإكراه، وهو الشرط، وكذا إذا فعله وهو مغمى عليه أو مجنون؛ لتحقق الشرط حقيقة». والمراد بالشرط هنا: الحنث، فالحنفية يربطون الكفارة بمطلق الحنث بغض النظر عن حال صاحب اليمين، قال البدر العيني في «البناية» (٢/١٢): «الشرط هو الحنث، وقد تحقق حقيقة، فيتحقق الشروط».

(٤) قال ابن جزي في «القوانين الفقهية» (١٤٠): «من حلف أن لا يفعل فعلا ففعله، حنث سواء فعله عمدًا، أو سهوًا، أو جهلاً». وانظر «الكافي» لابن عبد البر ص(١٩٥)

(٥) قال ابن قدامة في «المغني» (١٣/٤٤٦): «وعن أحمد رواية أخرى: أنه يحنث في الجميع، وتلزمه الكفارة في اليمين المكفرة، وهو قول سعيد بن جبير، ومجاهد، والزهري، وقتادة، وربيعة، ومالك، وأصحاب الرأي» وانظر: الإنصاف (١١/٢٤، ٢٥)، والقواعد لابن اللحام (١/١٠٩)

ولأنه فعل ما حلف عليه قاصدا لفعله فلزمه الحنث كالذاكر[1].

ولعل القول الأول هو الراجح لقوة مأخذه، وإعماله للقاعدة الأصولية بأن النسيان والخطأ يرفعان المؤاخذة في المناهي مطلقًا كما تقرر.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقول الأول أصح ؛ لأن الحض والمنع في اليمين بمنزلة الطاعة والمعصية في الأمر والنهي... وقد استقر بدلالة الكتاب والسنة أن من فعل المنهي عنه ناسيا أو مخطئا فلا إثم عليه، ولا يكون عاصيا مخالفًا، فكذلك من فعل المحلوف ناسيا أو مخطئا، فإنه لا يكون حانثا مخالفا ليمينه. ويدخل في ذلك من فعله متأولا أو مقلدا لمن أفتاه أو مقلدا لعالم ميت أو مجتهدا مصيبا أو مخطئا. فحيث لم يتعمد المخالفة ؛ ولكن اعتقد أن هذا الذي فعله ليس فيه مخالفة لليمين فإنه لا يكون حانثا»[2].



---

(١) الحاوي للماوردي (١٥/٣٦٧)، والمغني (١٣/٤٤٧)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٣/٢٠٨)

مسألة (٣): جامع في نهار رمضان ناسيًا

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من جامع في نهار رمضان ناسيًا فصومه صحيح ولا شيء عليه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الجماع من الأمور المحظورة في الصيام، فمتى وقع فيها المكلف خطأ أو نسيانًا فلا يؤاخذ بذلك؛ لأنه من باب المنهيات لا من باب المأمورات.

واختلف العلماء في المجامع ناسيًا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا قضاء عليه ولا كفارة، وهو قول بعض التابعين[1]، وقول الشافعي[2]، وأبي حنيفة[3].

ووجه هذا القول: النصوص التي تدل على أن الناسي غير مؤاخذ حال نسيانه، فلا يفطر بذلك، كما هو النص في الآكل والشارب ناسيًا.

قال ابن تيمية: «فإنه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة أن من فعل محظورا مخطئا أو ناسيا لم يؤاخذه الله بذلك، وحينئذ يكون بمنزلة من لم يفعله، فلا يكون عليه إثم، ومن لا إثم عليه لم يكن عاصيًا، ولا مرتكبا لما نهي عنه، وحينئذ فيكون قد فعل ما أمر به ولم يفعل ما نهي عنه. ومثل هذا لا يبطل عبادته إنما يبطل العبادات إذا لم يفعل ما أمر به أو فعل ما حظر عليه»[4].

---

(١) وممن قال به: الحسن البصري، ومجاهد، والثوري. انظر: المغني (٣٧٤/٤)

(٢) قال الشافعي في «الأم» (٢٥٢/٣): «وإن جامع ناسيًا لصومه لم يكفر». وقال النووي في «شرح المهذب» (٣٥٢/٦): «إذا أكل، أو شرب، أو تقايأ، أو استعط، أو جامع، أو فعل غير ذلك من منافيات الصوم ناسيًا، لم يفطر عندنا، سواء قل ذلك أم كثر هذا هو المذهب والمنصوص».

(٣) قال المرغيناني في «الهداية» (١٢٢/١): «وإذا أكل الصائم أو شرب أو جامع نهارًا ناسيًا لم يفطر».

(٤) مجموع الفتاوى (٢٢٦/٢٥)

والثاني: عليه القضاء بلا كفارة، وهو قول مالك[١].

ووجه هذا القول: أنهم جعلوا الكفارة منوطة بقصد هتك حرمة الشهر، والوقوع في الإثم، والناسي مرفوع عنه الإثم، فيبقى القضاء[٢].

والثالث: عليه الأمران، وهو المشهور عن أحمد[٣].

ووجه هذا القول: النظر إلى الفعل نفسه وهو الجماع بغض النظر عمن وقع منه، فقالوا: «الصوم عبادة تحرم الوطء، فاستوى فيها عمده وسهوه كالحج؛ ولأن إفساد الصوم ووجوب الكفارة حكمان يتعلقان بالجماع لا تسقطها الشبهة فيها العمد والسهو كسائر أحكامه»[٤]

ويمكن الوقوف على سبب اختلاف الأئمة السابق بمعرفة جهة نظر كل فريق:

فمن نظر إلى الفعل: وهو الجماع في الصوم، قال بالقضاء مع الكفارة.

ومن نظر إلى الفعل وحال الفاعل معًا فأفطروا بالجماع، ومنعوا الكفارة بالنسيان.

ومن نظر إلى حال الفاعل، وهو النسيان، تجاوز عن فعله، وهو متوجه قوي، وهو اختيار الإمام أبي حنيفة، والشافعي، واختاره الشيخ ابن تيمية على ما أصل من القاعدة، ولعله الراجح لإعماله النصوص، وتخريجه على القاعدة، وهي قاعدة منضبطة تستقيم عليها مثل هذه الفروع، والله أعلم.

---

(١) وهذا مبني على أصل الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في أن الكفارة تكون عند هتك حرمة صوم رمضان، سواء أكان ذلك بأكل أو شرب أو جماع. قال ابن عبد البر في «الكافي» ص(١٢٤): «ومن أكل أو شرب أو جامع ناسيًا أو مجتهدًا في نهار رمضان، فليس عليه إلا القضاء».

(٢) قال القاضي عبد الوهاب المالكي في «المعونة» (١/٣٥٠): «ما يُقصَد به هتكُ حرمة الصوم نفسه بالإفساد: فهذا النوع تلزم به الكفارة من غير اعتبار بما به يقع الفطر: من جماع، أو أكل، أو شربـ، أو ترك نية عمدًا أو...»، وانظر: بداية المجتهد (٢/٥٩٠)

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (٣/٣١١): «وإذا جامع في نهار رمضان في الفرج، قبلاً كان أو دبراً يعنى بفرج أصلي في فرج أصلي، فعليه القضاء مع الكفارة، عامداً كان أو ساهياً».

وقال ابن قدامة في «المغني» (٤/٣٧٤): «أنه جامع ناسيًا، فظاهر المذهب: أنه كالعامد».

(٤) المغني لابن قدامة (٤/٣٧٤)

مسألة (٤): فعل محظورات الإحرام ناسيًا أو مخطئًا

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من فعل محظورًا من محظورات الإحرام ناسيًا أو جاهلا فلا شيء عليه، عدا الصيد فإن فيه الفدية.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن جميع محظورات الإحرام من المنهيات التي يتجاوز عنها في الخطأ والنسيان، عدا جزاء الصيد فهو من باب المتلفات التي يستوي فيها العامد مع غيره.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة أن من فعل محظورا مخطئا أو ناسيا لم يؤاخذه الله بذلك... وطرد هذا أن الحج لا يَبطل بفعل شيء من المحظورات؛ لا ناسيًا ولا مخطئًا؛ لا الجماع ولا غيره. وهو أظهر قولي الشافعي.

أما الكفارة والفدية فتلك وجبت؛ لأنها بدل المتلف من جنس ما يجب ضمان المتلف بمثله، كما لو أتلفه صبي، أو مجنون، أو نائم ضمنه بذلك.

وجزاء الصيد إذا وجب على الناسي والمخطئ فهو من هذا الباب بمنزلة دية المقتول خطأ، والكفارة الواجبة بقتله خطأ بنص القرآن وإجماع المسلمين.

وأما سائر المحظورات فليست من هذا الباب وتقليم الأظفار وقص الشارب والترفه المنافي للتفث كالطيب واللباس. ولهذا كانت فديتها من جنس فدية المحظورات ليست بمنزلة الصيد المضمون بالبدل»[1].

وللعلماء في الناسي والمخطئ إذا فعل محظورًا من محظورات الإحرام أربعة أقوال:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٢٦)

القول الأول: أنه لا شيء عليه، سواء أكان فعل محظورًا أو قتل صيدًا، وهو قول أهل الظاهر[١].

والثاني: يضمن الجميع مع النسيان، وهو قول أبي حنيفة[٢]، ومالك[٣]، وإحدى الروايات عن أحمد، واختاره القاضي وأصحابه[٤].

والثالث: يُفرَّق بين ما فيه إتلاف كقتل الصيد والحلق والتقليم ففيه الفدية، وما ليس فيه إتلاف كالطيب واللباس فلا شيء عليه، وهذا قول الشافعي[٥]، وأحمد في الرواية الثانية، واختارها طائفة من أصحابه[٦].

والرابع: إن قتل الصيد خطأ فلا يضمنه[٧].

ووجه الأقوال السابقة: أن من منع الفدية والجزاء مطلقًا على الناسي والجاهل

---

(١) المحلى (٧/٢٥٥) وما بعدها، وانظر: المغني لابن قدامة (٥/٣٩٧).

(٢) قال صاحب بدائع الصنائع (٢/٢٨٢): «ويستوي في وجوب الكفارة بلبس المخيط العمد والسهو، والكره عندنا». وقال (٢/٢٨٨): «ويستوي في وجوب الجزاء بالتطيب الذكر والنسيان والطوع والكره كما في لبس المخيط، خلافاً للشافعي».

(٣) قال ابن عبد البر في «الكافي» ص(١٥٤): «فإن فعل ذلك كلّه أو شيئاً منه، ناسيًا، أو جاهلاً أو مضطرًا، فعليه في جميعه فدية واحدة». ثم قال بعده: «وسواء فعل شيئا مما ذكرنا في هذا الباب ناسياً أو عامداً عند مالك». وانظر: بداية المجتهد (٢/٧٠٥) ط: ابن حزم.

(٤) قال ابن قدامة في «المغني» (٥/٣٩٢): «وعنه رواية أخرى: أن عليه الفدية في كل حال، وهو مذهب مالك، والليث، والثوري، وأبي حنيفة؛ لأنه هتك حرمة الإحرام فاستوى عمده وسهوه كحلق الشعر وتقليم الأظفار».

(٥) «الأم» (٣/٣٨٥). ط: دار الوفاء.

(٦) وهو المذهب. قال ابن قدامة في «المغني» (٥/٣٩١): «المشهور في المذهب أن المتطيب أو اللابس ناسيًا أو جاهلاً: لا فدية عليه، وهو مذهب عطاء، و الثوري، و إسحاق، و ابن المنذر.
وقال أحمد: قال سفيان: ثلاثة في الجهل والنسيان سواء: إذا أتى أهله، وإذا أصاب صيدا، وإذا حلق رأسه. قال أحمد: وإذا جامع أهله بطل حجه؛ لأنه شيء لا يقدر على رده. والصيد إذا قتله فقد ذهب لا يقدر على رده. والشعر إذا حلقه فقد ذهب. فهذه الثلاثة العمد والخطأ والنسيان فيها سواء، وكل شيء من النسيان بعد الثلاثة فهو يقدر على رده».

(٧) قال ابن قدامة في «المغني» (٥/٣٩٧): «لا فرق بين الخطأ والعمد في قتل الصيد في وجوب الجزاء على إحدى الروايتين...
والرواية الثانية: لا كفارة في الخطأ، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، وطاوس، وابن المنذر، وداود؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾[المائدة:٩٥]، فدليل خطابه أنه لا جزاء على الخاطئ؛ لأن الأصل براءة ذمته فلا يشغلها إلا بدليل؛ ولأنه محظور للإحرام لا يفسده فيجب التفريق بين خطئه وعمده كاللبس والطيب».

في الصيد وغيره: تمسك بعموم رفع المؤاخذة على الناسي والجاهل، وبظاهر قوله تعالى في الصيد: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾[المائدة: ٩٥] فقيده بالمتعمد(١).

ومن أوجب الفدية والجزاء مطلقًا على الناسي والجاهل تمسك بأنه هتك الإحرام فاستوى عمدُه وسهوه، وأما أثرُ الجهل والنسيان، فيرفع المؤاخاةَ فى الآخرة(٢).

ومن فرق بين الطيب واللبس من جهة، وحلق الشعر والصيد من جهة أخرى استند إلى أن المتلفات والضمانات لا يعذر فيها بالجهل النسيان، وهو منصوص الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٣).

ومن استثنى الصيد فقط فأوجب فيه الجزاء، ومنع الفدية في حق الناسي والجاهل في باقي المحظورات كما هو صنيع ابن تيمية، فلم يبعد مسلكه عن المسلك السابق كثيرا، إلا أنه لم ير أن حلق الرأس أو تقليم الأظفار من المتلفات، حيث قال: «لكن إزالة الشعر والظفر ملحق باللباس والطيب، لا بقتل الصيد. هذا أجود»(٤). والله أعلم.

---

(١) المغني (٣٩٧/٥).

(٢) بدائع الصنائع (٢٨٢/٢)، والمغنى (٣٩٢/٥).

(٣) قال الشافعي في «الأم» (٣٨٥/٣): «فإن قال: فما فرق بين الطيب واللبس، وقتل الصيد، وجزِّ الشعر، وهو جاهل في ذلك كله؟ قيل له: الطيب واللبس شيء إذا أزاله عنه زال، فكان إذا أزاله كحاله قبل أن يلبس ويتطيب لم يُتلف شيئا حَرُم عليه أن يتلفه، ولم يُزِل شيئا حرم عليه إزالته، إنما أزال ما أمر بإزالته مما ليس له أن يثبت عليه. وقاتل الصيد أتلف ما حرم عليه في وقته ذلك إتلافُه، وجازُّ الشعر والظفر أزال بقطعه ما هو ممنوع من إزالته في ذلك الوقت. والإزالة لما ليس له إزالته إتلاف، وفى الإتلاف لما نهي عن إتلافه عوضٌ خطأ كان أو عمدًا، لما جعل الله في إتلاف النفس خطأ من الدية، وليس ذلك غير في الإتلاف كهو في الإتلاف» ط: دار الوفاء، ت: د. رفعت فوزي.

(٤) مجموع الفتاوى (٢٢٨/٢٥).

الباب الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بأدلة الأحكام



الفصل الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المتفق عليها.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة ببعض الأدلة المختلف فيها.

الفصل الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بالأدلة المتفق عليها

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع.

المبحث الثالث: القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس.



المبحث الأول

القواعد الأصولية المتعلقة بالسنة

قاعدة (١٠) الفعل المجرد لا يدل على الوجوب[١]

وهذه قاعدة تتعلق بدلالة أفعال النبي ﷺ على الأحكام الشرعية.

معنى القاعدة:

أن فعل النبي ﷺ المجرد لا يدل على الوجوب، بل يدل على مشروعية الفعل، فمن فعله اقتداء بالنبي ﷺ كان مستحبًا في حقه لموافقته هدي النبي ﷺ.

ولتوضيح القاعدة فلا بد من بيان المراد بالفعل المجرَّد للنبي ﷺ، وبيان وجه كونه مجرَّدًا، وهذا لا يتضح إلا بذكر أقسام أفعاله ﷺ التي اصطلح عليها الأصوليون، ودلالة كل فعل منها عندهم.

اتفق جمهور الأصوليين على ثلاثة أقسام من أفعال النبي ﷺ[٢]:

الأول: ما فعله ﷺ بمقتضى الجبلة والطبيعة البشرية؛ كالقيام والقعود والنوم والأكل والشرب، فهذا إنما يدل على الإباحة، لأنه لم يُقصَد به تشريع ولا تعبد[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٢٢)

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة في: المستصفى (٢/٢١٩)، البرهان للجويني (١/٤٨٧)، اللمع للشيرازي ص(٦٧)، الإحكام للآمدي (١/٢٣٢)، ومنتهى السول له أيضًا ص(٥٠)، التمهيد للإسنوي ص(٤٣٩)، المسوَّدة (١/١٩٥)، قواطع الأدلة للسمعاني (٢/١٧٥)، شرح تنقيح الفصول ص(٢٢٦)، البحر المحيط للزركشي (٢/١٨٥)، الإبهاج للسبكي (٢/٢٨٩)، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي (٥/٢١٢١)، والتحبير شرح التحرير (٣/١٤٥٤)، شرح الكوكب (١/١٧٨)، نثر الورود ص(٣٦٤)

(٣) وذكر بعض العلماء أن هذا القسم لو تأسي به متأيس فإنه يثاب على قصد التأسي بالنبي ﷺ، وقد ورد ذلك عن كثير من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، وأئمة الإسلام كالإمام الشافعي، وأحمد. ولذلك فقد حُكي الخلاف في هذا القسم. انظر: المنخول

الثاني: ما فعله ﷺ، وصح الدليل على خصوصيته ﷺ به، كتزوجه ﷺ بأكثر من أربع نسوة، ووجوب التهجد، فهذا لا يتعدَّى حكمُه إلى أُمَّته[١].

الثالث: ما فعله ﷺ بيانًا للمجمل الذي عرف حكمه من الوجوب أو الندب، مثل بيانه لأفعال الصلاة، وصفة قطع يد السارق، فذلك حكمه حكم ذلك المجمل الذي بينه، فإن كان واجبًا كان الفعل واجبًا، وإن مندوبًا كان الفعل مندوبًا.

وما سوى هذه الأقسام الثلاثة فهو ما يطلق عليه الأصوليون «الفعل المجرد»، وهو ما لم يكن جبليًّا، ولا خاصًّا، ولا مبينًا، فكأنه تجرَّد عما سبق، وحصل الاختلاف في دلالته.

وهذا القسم من أفعاله ﷺ وهو «الفعل المجرد» انقسم كلام الأصوليين فيه إلى مسلكين:

المسلك الأول: من تكلم علي الفعل المجرد جملة واحدة بغير تقسيم له، فتناول دلالة الفعل المجرد مطلقًا.

ويمكن القول أن غالب أصحاب المسلك الأول ذهبوا إلى التوقف في دلالة الفعل المجرد على الأحكام الشرعية، وهو قول الرازي[٢]، الغزالي[٣]، وصفي الدين الهندي[٤].

وعمدة هؤلاء: أن الفعل المجرد متردد بين الوجوب أو الندب أو الإباحة، أو بين أن يكون مخصوصًا به ﷺ، أو يشاركه فيه غيره، فوجب التوقف حتى يقوم

= للغزالي ص(٢٢٦)، البحر المحيط(١٧٧/٤)، شرح تنقيح الفصول ص(٢٢٦)، التحبير شرح التحرير ١٤٥٥/٣)، شرح الكوكب المنير (١٨١/٢).

(١) قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «خص النبي ﷺ بواجبات، ومحظورات، ومباحات، وكرامات». التحبير (١٤٥٥/٣). وقد صنف العلماء في خصوصيات النبي ﷺ كتب مستقلة كالقاضي عياض في «الشفا»، والسيوطي في «الخصائص الكبرى».

(٢) المحصول (٢٣٠/٣)

(٣) المستصفى (٢١٩/٢)

(٤) نهاية الوصول (٢٤٢٢/٥)

الدليل عليه دفعًا للتحكُّم.

والمسلك الثاني: وهو مسلك أكثر الأصوليين، فقد قسموا «الفعل المجرد» إلى قسمين:

الأول: ما ظهر فيه قصد القربة.

والثاني: ما لم يظهر فيه قصد القربة.

ثم اختلف هؤلاء في دلالة الفعل بحسب ما ظهر فيه من قصد القربة أو لم يظهر.

فإن ظهر من الفعل قصد القربة: فلهم فيه أربعة أقوال:

الأول: أنه للوجوب.

وهو قول مالك(١)، وعليه أكثر المالكية(٢)، وأحمد في المشهور(٣)، واختاره أكثر الحنابلة كالقاضي أبو يعلى(٤)، وابن عقيل(٥)، واختاره ابن السمعاني، وقال: «هو أشبه بمذهب الشافعي»(٦).

الثاني: أنه للندب.

وقد نقل عن الشافعي(٧)، واختاره أبو المعالي(٨)، وابن الحاجب(٩)، وهو رواية عن أحمد(١٠).

---

(١) نسبه إليه القرافي في شرح تنقيح الفصول ص(٢٢٦)، والشيرازي في شرح اللمع (٥٤٥/١).

(٢) إحكام الفصول للباجي (٣١٥/١)، وشرح تنقيح الفصول ص(٢٢٦).

(٣) التحبير شرح التحرير (١٤٧١/٣)، وشرح الكوكب (١٨٧/٢)

(٤) العدة (٧٣٨/٣)

(٥) الواضح (١٢٧/٤)

(٦) قواطع الأدلة (١٧٧/٢)

(٧) نقلع عنه القرافي في شرح تنقيح الفصول ص(٢٢٦)، وقال الآمدي في نهاية السول ص(٥٠): «وهو قول للشافعي»، وقال أبو المعالي في «البرهان» (٤٨٩/١) فقرة (٣٩٧): «وفي كلام الشافعي ما يدل عليه».

(٨) البرهان (٤٩١/١) فقرة رقم (٤٠٠).

(٩) بيان المختصر (٤٨٦/١).

(١٠) التحبير (١٤٧٢/٣)، وشرح الكوكب (١٨٨/٢)

الثالث: أنه للإباحة.

وهو قول الكرخي[١]، والجصاص من الحنفية[٢].

الرابع: التوقف:

وقد نقل رواية عن أحمد[٣]، اختارها أبو الخطاب[٤]، وهو منقول عن من لم يفرق بين ما ظهر فيه قصد القربة، وما لم يظهر فيه كالغزالي وغيره.

وأما ما لم يظهر فيه قصد القربة: ففيه كذلك الأقوال الأربعة السابقة:

فالأول: الوجوب:

وحُكِي هذا القول عن الإِصْطَخري[٥]، وابن السمعاني[٦]، واضطرب القولُ فيه عن ابن سُرَيج[٧] حيث نُسب إليه القول به، ونفاه آخرون كالجويني حيث قال: «وقد عزى ذلك إلى ابن سريج بعضُ النقلة، وهذا زلل، وقدر الرجل عن هذا أجل»[٨]، وسيأتي سبب الاضطراب في النقل.

---

(١) أصول السرخسي (٨٧/٢)
(٢) أصول الجصاص، المسمى بالفصول في الأصول (٢١٥/٣)
(٣) التحبير (١٤٧٤/٣)
(٤) التمهيد (٣١٧/٢)
(٥) هو الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى، أبو سعيد الإصطخري، شيخ الشافعية بالعراق، كان فقهيًا أصوليًا، تولى قضاء «قم» وحسبة بغداد، من مصنفاته: «أدب القضاء»، و«كتاب الفرائض الكبير»، توفي سنة ٣٢٨ هـ ببغداد. انظر: الأسماء واللغات (٢٣٧/٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٢٣٠/٣)، والبداية والنهاية (٢٤٨/٦)، وسير أعلام النبلاء (٢٥٠/١٥)
(٦) ذكر المرداوي في «التحرير» (١٤٧٦/٣) أن هذا القول قد حُكي عنهما.
(٧) هو القاضي أبو العباس أحمد بن عمر بن سُرَيج البغدادي، كان شيخ الشافعية في عصره، وعنه انتشر فقه الشافعية في الآفاق، له نحو ٤٠٠ مصنف، منها: «إبطال القياس»، و«كتاب الإعذار والإنذار»، وكتاب «الغنية في الأصول»، توفي سنة ٣٠٦هـ انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢٥١/٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٧٨/٢)، وسير أعلام النبلاء (٢٠١/١٤)، والبداية والنهاية (١٦٦/٦)
(٨) البرهان (٤٩٣/١) فقرة رقم (٤٠١)

الثاني: الندب: وهو منقول عن الشافعي أيضًا[١].

الثالث: الإباحة: ونسب هذا القول إلى الجمهور[٢]، ومالك[٣]، واختاره الباجي[٤]، وابن الحاجب[٥]، واختاره أكثر الحنابلة[٦].

وانفرد الآمدي فقال إن الفعل المجرد مشترك بين الأقسام الثلاثة السابقة يعني الوجوب والندب والإباحة فيما لم يظهر فيه قصد القربة، ومشترك بين الوجوب والندب فقط فيما ظهر منه قصد القربة[٧]

الرابع: التوقف: وهو منسوب لمن اختار التوقف في الأقسام السابقة.

والمتتبع لكتب الأصول يجد اضطرابًا كثيرًا في النقول عن الأئمة في هذه المسألة أي دلالة الفعل المجرد على الأحكام، وذلك يرجع إلى اختلاف الأصوليين في تناولهم لهذه المسالة، وبيان ذلك من أمور:

أولا: أن بعض الأصوليين لم يقسِّم الفعل المجرد مطلقًا، وجعلها مسألة واحدة، ثم حكى الخلاف فيها بدون تفصيل[٨].

ثانيًا: أن مَن جعل الفعل المجرد من الأصوليين قسمين باعتبار ما ظهر فيه قصد القربة؛ وما لم يظهر فيه، فقد جعل الخلاف في أحد القسمين فقط، ولم يذكر خلافًا في القسم الآخر.

---

(١) نقله عنه السبكي في «الإبهاج» (٢٩٠)، والمرداوي في «التحرير» (١٤٧٧/٣).
(٢) قال المجد ابن تيمية في «المسودة» (٢٠٣/١): «فعل النبي ﷺ يفيد الإباحة إذا لم يكن فيه معنى القربة في قول الجمهور»
(٣) نسبه عنه السبكي في «الإبهاج» (٢٩٠/٢)
(٤) إحكام الفصول (٣١٥/١)
(٥) بيان المختصر (٤٨٦/١)
(٦) التحرير (١٤٧٦/٣)، والكوكب المنير (١٨٩/٢)
(٧) منتهى السول في علم الأصول ص(٥١)
(٨) وهو صنيع الغزالي، وصفي الدين الهندي، والرازي كما سبق ص(١٣٩)

ثالثًا: أن من اكتفى بذكر الخلاف في أحد القسمين، لم يتفقوا في أي القسمين فيه الخلاف، فبينما يحكي أكثرهم الخلافَ فيما ظهر فيه قصد القربة، ويجعل المراد بالقسم الآخر الأفعال الجبلية، فلا يكون فيه خلافٌ(١)، يذهب آخرون إلى العكس تمامًا فيحكي الخلاف فيما لم يظهر فيه قصد القربة؛ ويُخرِج القسم الثاني من الفعل المجرد؛ لأنه ظهر منه قصد القربة، فلا يكون مجردًا(٢).

رابعًا: أن فريقًا أخيرًا من الأصوليين حكى الخلاف في القسمين، وأتى بأقوال متشابهة في الجملة(٣).

ولعل البحث يستقيم في هذه المسألة عند تجنب هذا التقسيم للفعل المجرد؛ لأنه -أعني الفعل المجرد- لا يخلو من أمرين:

إما أن يظهر منه قصد القربة، فيكون مآله للتشريع، فيكون علينا اتباع النبي ﷺ في حكمه وفي صفته، ويكون مندرجًا بذلك تحت القسم الثالث من أفعال النبي ﷺ، وهي الأفعال التي خرجت مخرج البيان والتشريع، ولذلك ذهب جمهور الأصوليين فيما ظهر منه قصد القربة إلى أنه يفيد الوجوب.

---

(١) وهو صنيع أغلب الأصوليين كالشيرازي في «اللمع» مع شرحه (١/٥٤٥)، و ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (٢/١٧٥) حيث يذكرون الخلاف فيما ظهر منه قصد القربة.

(٢) وهو صنيع السبكي في «إبهاجه على البيضاوي» (٢/٢٩٠) حيث قال بعد ذكره الأقسام التي ليس فيها خلاف: «فهذه الأقسام كلها ليس فيها شيء من الخلاف، وأمرها واضح، وكل هذه الأقسام خرجت بقول المصنف: «فعله المجرد». فافهم ذلك ثم قال: «السادس: ما تجرد عن جميع ما ذكرناه إلا أن قصد القربة ظاهر فيه، فهذا ليس أيضًا مجردًا من كل وجه، ولك أن تقول إنه يخرج أيضا بقول المصنف «المجرد»، وفي هذا القسم اختلاف لنا غرض في تأخير حكايته إلى سابع الأحكام.
السابع: ما لم يظهر فيه قصد القربة، بل كان مجردا مطلقا...». ثم حكى الخلاف فيه وأقوال العلماء، فتراه يحكي الخلاف فيما لم يظهر فيه قصد القربة، وهي نفسها حكاها غيره فيما ظهر فيه قصد القربة.

(٣) وهو صنيع المرداوي في التحرير (٣/١٤٧٠)، وتبعه ابن النجار في الكوكب (٢/١٨٥). وانظر كلام المرداوي في سبب خلاف الأصوليين (٣/١٤٧٧)

وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة، فيكون مآله الجواز، ويبقى على الإباحة، فإذا فعله المكلف قاصدًا التأسي أثيب على ذلك؛ ولهذا نجد أن جمهور الأصوليين ذهبوا فيما لم يظهر منه قصد القربة إلى أنه يفيد الإباحة.

وهذا ما يظهر والله أعلم من القاعدة الأصولية أن: «الفعل المجرد لا يدل على الوجوب»، التي ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث قصرها على الفعل الذي لم يتبين منه قصدُ التشريع، ويكون حكمه على الإباحة على الأصل، فإن قصد فيه التأسي صار مستحبًا لا واجبًا، كما قرر الشيخ، والله تعالى أعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): استحباب الوضوء من القيء

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ استحباب الوضوء من القيء.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه ورد في الحديث أن النبي ﷺ توضأ بعد القيء[١]، وهذا فعل مجرد لا يدل على وجوب الوضوء من القيء، بل يدل على مشروعيته، فمن فعله تأسيًا بالنبي ﷺ أثيب على ذلك، واستحب في حقه.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعليقًا على الحديث: «وهذا قد استُدِل به على وجوب الوضوء من القيء، ولا يدل على ذلك؛ فإنه إذا أراد بالوضوء الوضوء الشرعي، فليس فيه إلا أنه توضأ، والفعل المجرد لا يدل على الوجوب، بل يدل على أن الوضوء من ذلك مشروع. فإذا قيل: إنه مستحب كان فيه عمل بالحديث»[٢].

وما اختاره ابن تيمية من عدم وجوب الوضوء من القيء، هو مذهب المالكية[٣] والشافعية[٤] غير أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ صرح باستحباب الوضوء منه.

---

(١) وتمام الحديث: عن معدان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء أن رسول الله ﷺ قاء فأفطر وتوضأ. قال: فلقيت ثوبان في مسجد دمشق، فذكرت ذلك له، فقال: صدق، أنا صببت له وضوءه. رواه الترمذي، كتاب الطهارة، باب: ما جاء في القيء والرعاف برقم (٨٧)، وأبو داود، كتاب الصوم، باب: الصائم يستقيء عامدًا، برقم (٢٣٨)، والحاكم في مستدركه (٥٨٨/١) وقال: «صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي، ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن منده: إسناده صحيح متصل. التلخيص الحبير (٣٦٤/٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢٢/٢٥) وانظر: (٥٢٧/٢٠)

(٣) قال ابن عبد البر في الكافي ص(١٣): «والرعاف، والقيء، والقلس، والفصد، والحجامة، وعصر الجراح وما أشبه ذلك كله: لا وضوء في شيء منها». وقال القاضي عبد الوهاب في المعونة (١١٢/١): «ولا وضوء مما يخرج من غير السبيلين من قيء أو رعاف أو غيره خلافًا لأبي حنيفة».

(٤) قال النووي في «المجموع» (٦٢/٢): «ومذهبنا أنه لا ينتقض الوضوء بخروج شيء من غير السبيلين؛ كدم الفصد،

وأما من أوجب الوضوء من القيء كالحنفية[١]، والحنابلة[٢] فاعتبروا نجاسة القيء، وأجروا عليه أصلهم في نقض الوضوء بخروج كل نجس، وتمسكوا بظاهر الحديث.

وليس في الحديث ما يوجب الوضوء، وفعله ﷺ المجرد لا يثبت ذلك، ولذلك قال النووي: «فليس فيه أنه توضأ من القيء»[٣].

وبذلك يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، وكذاك قوة ما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.



= والحجامة، والقيء، والرعاف، سواء قل ذلك أو كثر. وبهذا قال ابن عمر، وابن عباس، وابن أبي أوفى، وجابر، وأبو هريرة، وعائشة، وابن المسيب، وسالم بن عبد الله بن عمر، والقاسم بن محمد، وطاوس، وعطاء، ومكحول، وربيعة، ومالك، وأبو ثور، وداود، قال البغوي: وهو قول أكثر الصحابة والتابعين».

(١) قال الكاساني في «البدائع» (٢٤/١): «قال أصحابنا الثلاثة هو خروج النجس من الآدمي الحي سواء كان من السبيلين الدبر والذكر، أو فرج المرأة، أو من غير السبيلين الجرح، والقرح، والأنف، والفم من الدم، والقيح، والرعاف، والقيء». وحد القيء الناقض عندهم ما كان ملء الفم. وانظر البناية شرح الهداية (١٩٧/١)

(٢) قال ابن قدامة في «المغني» (٢٤٧/١): «وجملته أن الخارج من البدن من غير السبيل ينقسم قسمين؛ طاهرًا؛ ونجسا. فالطاهر لا ينقض الوضوء على حال ما، والنجس ينقض الوضوء في الجملة رواية واحدة». وقيد الحنابلة الخارج الناقض بما إذا كان فاحشًا، وحد الفاحش: ما استفشحه كل إنسان في نفسه. وانظر: الإنصاف (١٩٨/١)

(٣) المجموع (٦٤/٢)

مسألة (٢): قسمة الأرض المفتوحة على الغانمين

اختار ابن تيمية أن الأرض المفتوحة عَنوة، فإن الإمام مخير بين أن يقسمها بين الغانمين، أو يجعلها فيئًا للمسلمين بحسب الأصلح.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ثبت من فعل النبي ﷺ أنه قسم خيبر على الغانمين، وهو فعل مجرد لا يدل على وجوب تقسيم الأرض المفتوحة عَنوة.

ولكن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يستدل على عدم الوجوب بمجرد أنه فعلٌ مجردٌ فحسب، بل استدل على عدم الوجوب بأمرين آخرين:

الأول: أن النبي ﷺ فتح مكة عنوة، ولم يقسِّم أرضها، مما يدل على أن التقسيم ليس على الوجوب.

الثاني: فعل الصحابة بعد النبي ﷺ، حيث حبسوا الأرض المفتوحة على المسلمين، ولم يقسموها.

وأراد الشيخ بذلك الردَّ على من أوجب قسمة الأرض المفتوحة عنوة مستدلين بفعل النبي ﷺ في تقسيم خيبر.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن قال: إن هذا - يعني حبس الأرض المفتوحة- لا يجوز. قال: لأن النبي ﷺ قسم خيبر، وقال: إن الإمام إذا حبسها نُقِض حكمُه لأجل مخالفة السنة.

فهذا القول خطأ وجرأة على الخلفاء الراشدين ؛ فإن فعل النبي ﷺ في خيبر إنما يدل على جواز ما فعله لا يدل على وجوبه، فلو لم يكن معنا دليل يدل على

عدم وجوب ذلك، لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلا على عدم الوجوب.

فكيف وقد ثبت أنه فتح مكة عَنوة كما استفاضت به الأحاديث الصحيحة ؛ بل تواتر ذلك عند أهل المغازي والسير»[١].

ثم قال بعد ما ساق الأدلة على أن مكة قد فتحت عنوة: «وفي الجملة: من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار أن مكة فتحت عنوة، ومع هذا فالنبي ﷺ لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها، ففتح خيبر عنوة وقسمها، وفتح مكة عنوة ولم يقسمها، فعلم جواز الأمرين»[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول أبي حنيفة[٣]، وأبي عبيد[٤]، وظاهر مذهب أحمد[٥].

وذهب الشافعي إلى وجوب قسمة الأرض المفتوحة عنوة على الغانمين كالغنيمة[٦].

ووجه قوله: يستند على فعل النبي ﷺ في أرض خيبر، وحمل فتح مكة على أنه كان صلحًا لا عنوة، وأما فعل الصحابة في ترك التقسيم فحملوه على أن ذلك كان

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٧٥)

(٣) قال المرغيناني في «الهداية» (٢/١٤١): «وإذا فتح الإمام بلدة عنوة أي قهرا، فهو بالخيار إن شاء قسمه بين المسلمين كما فعل رسول الله عليه الصلاة والسلام بخيبر، وإن شاء أقر أهله عليه ووضع عليهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج، كذلك فعل عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بسواد العراق بموافقة من الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، ولم يحمد من خالفه وفي كل من ذلك قدوة فيتخير. وقيل: الأولى هو الأول عند حاجة الغانمين، والثاني عند عدم الحاجة ليكون عدة في الزمان الثاني».

(٤) كتاب الأموال ص(٦٠).

(٥) قال ابن قدامة في «المغني» (٤/١٨٩): «وما استأنف المسلمون فتحه فان فتح عنوة ففيه ثلاث روايات إحداهن أن الإمام مخير بين قسمتها على الغانمين وبين وقفيتها على جميع المسلمين لأن كلا الأمرين قد ثبت فيه حجة عن النبي ﷺ... والثانية: أنها تصير وقفا بنفس الاستيلاء عليها لاتفاق الصحابة عليه ـ والثالثة: أن الواجب قسمتها». وانظر الإنصاف (٤/١٩٠)

(٦) قال النووي في «روضة الطالبين» (٧/٤٦٩): «أرض الكفار وعقارهم تملك بالاستيلاء، كما تُملك المنقولات، وأما مكة ففتحت صلحًا، هذا مذهب الشافعي، والأصحاب رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ». وانظر: البيان للعمراني (١٢/١٨١)

برضا الغانمين[١].

وأما الإمام مالك[٢] فذهب إلى تحريم قسمه ووجوب تحبيسه؛ استنادًا لفعل الصحابة بعد النبي ﷺ.

ولا شك أن القول بالتخيير يجمع بين النصوص، حيث ثبت كلا الأمرين عن النبي ﷺ، مع استناده إلى القاعدة الأصولية التي تدل على أن الفعل المجرد لا يدل على الوجوب، فضلا عن فعل الصحابة، وهم أعلم الناس به ﷺ. وبذلك يترجح القول بأن الإمام مخير في الأرض المفتوحة عنوة إما أن يقسمها بين الغانمين، أو يجعلها فيئًا للمسلمين بحسب الأصلح، والله تعالى أعلم.



---

(١) قال النووي في «الروضة» (٧/٤٦٩): «والصحيح المنصوص أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فتحه عنوة، وقسمه بين الغانمين ثم استطاب قلوبهم واسترده».

(٢) قال ابن جزي في «القوانين الفقهية» ص(١٢٩): «وأما الأرضون فإن فتحت عنوة، فهي على ثلاثة أقسام: بعيد عن قهرنا فيخرب بحرق أو بعدم، وتحت قهرنا غير أنه لا يسكن فيقطعه الإمام لمن فيه نجدة ولا حق للجيش فيه، وقريب مرغوب فيه فالمشهور أنه يكون وفقا يُصرَف خراجه في مصالح المسلمين من أرزاق المجاهدين، والعمال، وبناء القناطر، والمساجد والأسوار وغير ذلك. وقيل: أنه يقسَّم كسائر أموال الغنيمة وفاقا للشافعي. وقيل: يخير الإمام وفاقا لأبي حنيفة». وعند المالكية كذلك أن المصلحة لو اقتضت تقسيم الأرض على الغانمين، فللإمام فعل ذلك. وانظر: «الكافي» لابن عبد البر (٢١٩)، و«المعونة» (١/٤٦١)، و«بداية المجتهد» (٢/٧٧٣).



قاعدة (١١) فعل النبي ﷺ الذي خرج امتثالا لأمر أو تفسيرًا لمجمل فحكمه حكم ما امتثله وفسره [1]

معنى القاعدة:

أن أفعال النبي ﷺ التي خرجت مخرج البيان للمجمل، فحكمها في حق أمته حكم هذا المجمل؛ لأن المبيِّن يأخذ حكم المبيَّن، فإن كان البيان لواجب كان العمل بهذا البيان واجبًا، وإن كان البيان لمندوب كان العمل بهذا البيان مندوبًا.

وقد نقل الاتفاق على هذه القاعدة غير واحد من أهل العلم كالآمدي[2]، وابن الحاجب[3]، والسبكي[4]، والمرداوي[5].

وهذا البيان من النبي ﷺ قد يكون بالقول[6]، كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[7]، فهو بيان لأفعال الصلاة، وكقوله: «خذوا عني مناسككم»[8] فهو بيان لأفعال الحج.

وقد يكون البيان بالفعل[9] كقطعه يد السارق من الكوع، فهو بيان لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة:٣٨]، وكإدخاله المرافق في الغسل فهو بيان لقوله تعالى " ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾[المائدة: ٦].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٦٧)

(٢) وعبارته: «وأما ما عُرف كون فعله بيانًا لنا، فهو دليل من غير خلاف». الإحكام (١/٢٣٢).

(٣) وعبارته: «إن وضح أنه بيان لقول أو قرينة، مثل: " صلوا "، "وخذوا"، وكالقطع من الكوع، والغسل إلى المرافق، اعتبر اتفاقًا». بيان المختصر (١/٤٨٠)

(٤) الإبهاج (٢/٢٩٠)

(٥) التحبير شرح التحرير (٣/١٤٦٣)

(٦) الإحكام للآمدي (١/٢٣٢)، والتحبير (٣/١٤٦٢).

(٧) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب: الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة، برقم (٦٣١)

(٨) رواه بهذا اللفظ أبو داود، كتاب المناسك، باب: رمي الجمار، برقم (١٩٧٠)، والنسائي، كتاب المناسك، باب: الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، برقم (٣٠٦٢)

(٩) الإحكام للآمدي (١/٢٣٣)، والتحبير (٣/١٤٦٣).

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: وجوب الطمأنينة في الصلاة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الطمأنينة في الصلاة ركنٌ لا تصح الصلاة إلا به.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الأمر الواجب بالصلاة بركوعها وسجودها ورد مجملا في القرآن، ثم جاء تفسيره في فعل النبي ﷺ على الصفة الثابتة عنه، فعلمنا أن هذه الصفة واجبة الامتثال لما في ذلك من الامتثال للأمر المجمل.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا كان الله ﷻ قد فرض الركوع والسجود لله في كتابه كما فرض أصل الصلاة، فالنبي ﷺ هو المبيِّن للناس ما نزل إليهم، وسنته تفسِّر الكتاب وتبينه، وتدل عليه، وتعبر عنه، وفعله إذا خرج امتثالا لأمر أو تفسيرا لمجمل: كان حكمه حكم ما امتثله وفسره.

وهذا كما أنه ﷺ لما كان يأتي في كل ركعة بركوع واحد وسجودين، كان كلاهما واجبًا، وكان هذا امتثالا منه لما أمر الله به من الركوع والسجود، وتفسيرا لما أجمل ذكره في القرآن، وكذلك المرجع إلى سنته في كيفية السجود.

وقد كان يصلي الفريضة والنافلة والناس يصلون على عهده، ولم يصل قط إلا بالاعتدال عن الركوع والسجود وبالطمأنينة في أفعال الصلاة كلها. قد نقل ذلك كل من نقل صلاة الفريضة والنافلة. والناس يصلون على عهده ولم يصل قط إلا بالاعتدال عن الركوع والسجود وبالطمأنينة. وكذلك كانت صلاة أصحابه على عهده. وهذا يقتضي وجوب السكون والطمأنينة في هذه الأفعال كما يقتضي وجوب

عددها وهو سجودان مع كل ركوع»[١].

وابن تيمية في كلامه السابق لا يستدل على وجوب الطمأنينة في الصلاة فحسب، بل هو يستدل على أنها ركن لا تصح الصلاة بتركه.

وكون الطمأنينة ركنًا لا تصح الصلاة بتركه هو قول جمهور العلماء كمالك[٢] والشافعي[٣] وأحمد[٤]، وأبو يوسف من الحنفية[٥].

أما أبو حنيفة ومحمد فقالا بوجوب الطمأنينة، وتصح الصلاة بدونها[٦].

ومسلك الجمهور في ركنية الطمأنينة لا يعتمد فقط على البيان الفعلي من النبي ﷺ، بل على البيان القولي كذلك في حديث المسيء صلاته حيث بيّن له النبي ﷺ ما لا تصح الصلاة إلا به، فقال: «حتى تطمئن راكعًا... حتى تطمئن ساجدًا»[٧]، وهو نص صريح، فإذا انضم هذا إلى البيان الفعلي من النبي ﷺ حيث كان لا يصلي إلا مطمئنًا تأكد القول بها، وظهر تعاضد الأدلة، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٦٧)

(٢) قال ابن القاسم: «قال مالك في الركوع والسجود: قدر ذلك أن يُمَكِّن في ركوعه يديه من ركبتيه، وفي سجوده جبهته من الأرض، فإذا تمكن مطمئنا، فقد تم ركوعه وسجوده، وكان يقول: إلى هذا تمام الركوع والسجود».المدونة (١/٧٣).

(٣) قال في «مغني المحتاج» (١/٢٢٧): «ويشترط في صحة الركوع أن يكون بطمأنينة؛ لحديث المسيء صلاته، وأقلها أن تستقر أعضاؤه راكعًا».

(٤) قال ابن قدامة (٣/١٧٧): «ويجب أن يطمئن في ركوعه، ومعناه أن يمكث إذا بلغ حد الركوع قليلاً». وانظر: (٢/١٩٢) حيث ذكر أن الطمأنينة في السجود ركن كذلك.

(٥) بدائع الصنائع (١/٢٤١).

(٦) قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (١/٢٤١): «ومنها – واجبات الصلاة – الطمأنينة والقرار في الركوع والسجود، وهذا قول أبي حنيفة ومحمد، وقال أبو يوسف: مقدار تسبيحة واحدة فرض، حتى لو ترك الطمأنينة جازت صلاته عند أبي حنيفة ومحمد، وعند أبي يوسف لا تجوز».

(٧) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، برقم(٧٥٧)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، برقم (٤٥/٧٩٧).



قاعدة (١٢) كل ما ثبت عن النبي ﷺ من صفات العبادات فهو مشروع ولا يوصف بالكراهة[١]

معنى القاعدة:

أن ما ثبت عن النبي ﷺ من صفات العبادات من الأقوال والأفعال فهو مشروع مستحسن، لا يُكره شيء من ذلك، ما دامت تستند إلى أثر يصح التمسك به.

والشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بهذه القاعدة ينبّه على عدة أمور:

الأول: أنه لا يجوز وصف فعل النبي ﷺ مطلقًا بالكراهة، ولا يجوز أن يكون الحامل على ذلك القول بأنه بيان للجواز.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال القاضي: النبي ﷺ لا يفعل المكروه ليبين به الجواز؛ لأنه يحصلُ فيه التأسي؛ لأن الفعلَ يدل على الجواز، قال: فإذا فعله استُدلَ به على جوازه وانتفت الكراهية. وذكر عن الحنفية أنهم يحملون توضؤه بسؤر الهر على بيان الجواز مع الكراهية»[٢].

والقول بأن النبي ﷺ لا يفعل المكروه هو قول جمهور الأصوليين[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٦٦)

(٢) المسودة (١/٢٠٩)

(٣) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/١٧٦): «يمتنع فعل المحرم عليه - يعني النبي ﷺ - لما بينّا من العصمة، وكذلك المكروه، لا يفعله ليبين به الجواز ؛ لأنه يحصل فيه التأسي ؛ لأن الفعل يدل على الجواز، فإذا فعله استدل به على جوازه، وانتفت الكراهة.
وقيل: بل فعلُ المكروه في حقه في تلك الحالة أفضل؛ لأجل تكليفه البيان. وقد لا يتم إلا بالفعل، وقد صرح بذلك أصحابنا في وضوئه مرة ومرتين، ونقل عن الحنفية أنهم حملوا وضوءه بسؤر الهر على بيان الجواز مع الكراهة». وانظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/١٤٨٥)، وشرح الكوكب (٢/١٩٢)، شرح المحلي على جمع الجوامع بحاشية البناني (٢/٩٦).

وذهب بعضُ الشافعية كابن الرفعة[١] إلى القول بأن النبي ﷺ يفعل المكروه ليُبيِّن الجواز حيث قال:

«الشيء قد يكون مكروهًا ويفعله النبي ﷺ لبيان الجواز، ويكون أفضل في حقه»[٢].

وقد اعترض العلماء على هذا القول بأمرين[٣]:

أولا: أنه لم يتعين بيان الجواز في الفعل، ففي القول ما يُغني عنه.

ثانيًا: أن في هذا القول التزامًا بأن يكون للفعل جهتان؛ من جهة التشريع: يكون فاضلا، ومن جهة أنه منهي عنه: يكون مكروهًا.

ويحسن التنبيه هنا أن مِن الأصوليين مَن منَعَ فِعلَ المكروهِ في حق النبي ﷺ لا لأنه يحصل فيه التأسي، بل لأن المكروه لا يقع منه لندرته[٤].

وهو مسلك لا يفيد المطلوب؛ إذ فيه التزام أنه يقع منه المكروه[٥].

فيبقى المسلك الذي سلكه ابن تيمية أقوى في الدلالة، وأبين على المطلوب.

الأمر الثاني: أن القول بمشروعية جميع الصفات الواردة عن النبي ﷺ لا يمنع أن يختار المكلف إحدى هذه الصفات، ويفضلها على الأخرى إذا قام الدليل على ذلك، بحيث لا يحكم بكراهة الصفة الأخرى.

---

(١) هو أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع الأنصاري البخاري المصري الشافعي، نجم الدين، واشتهر بابن الرفعة، كان من كبار أئمة الشافعية بمصر، معروفًا بالدين والتقوى، تفقَّه عليه جماعةٌ منهم السبكي، له مصنفات مفيدة منها: «الكفاية في شرح التنبيه» و«المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي»، و«البيان في معرفة المكيال والميزان»، توفي سنة ٧١٠ هـ انظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٧٧/٥)، والبداية والنهاية (٤٤٠/٧)، والدرر الكامنة (٣٣٦/١)، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٦٦/٢)

(٢) نقله المرداوي عن منظومة البرماوي عن ابن الرفعة. التحبير شرح التحرير (١٤٨٩/٣).

(٣) التحبير شرح التحرير (١٤٩٠/٣)

(٤) وهو مسلك التاج السبكي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث قال: «وفعله ﷺ غير محرم للعصمة، وغير مكروه للندرة». قال المحلي في شرحه: «لندرة وقوع المكروه من التقي من أمته، فكيف منه ؟!». شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٩٧/٢)

(٥) التحبير شرح التحرير (١٤٩٠/٣). وانظر حاشية البناني (٩٧/٢)

وقد ذكر بعض علماء الشافعية والحنابلة هذا الضابط.

قال الزركشي في «منثوره»: «إذا اختلفت الروايات في إيقاع العبادات على أوجه متعددة، فمن العلماء رحمهم الله من سلك طريقة الترجيح باختيار أحدهما، وهي طريقة الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ غالبا.

ومنهم من سلك طريقة الجمع بفعلها في أوقات، ويرى أن الاختلاف من الجنس المباح، وهو رأي ابن سريج»[١]

وقال ابن رجب الحنبلي في "القاعدة الثانية عشرة" من كتابه «القواعد»: «المذهب أن العبادات الواردة على وجوه متعددة يجوز فعلها على جميع تلك الوجوه الواردة فيها من غير كراهة لبعضها، وإن كان بعضها أفضل من بعض.

لكن هل الأفضل المداومة على نوع منها أو فعل جميع الأنواع في أوقات شتى؟ ظاهر كلام الأصحاب الأول، واختار الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ الثاني؛ لأن فيه اقتداء بالنبي ﷺ في تنوعه»[٢].

وما نسبه ابن رجب لابن تيمية من أن الأفضل التنقل بين جميع الأنواع قد صرح به ابن تيمية في غير موضع.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن تمام السنة في مثل هذا: أن يفعل هذا تارة وهذا تارة، وهذا في مكان وهذا في مكان ؛ لأن هجر ما وردت به السنة وملازمة غيره قد يفضي إلى أن يجعل السنة بدعة والمستحب واجبا، ويفضي ذلك إلى التفرق

(١) المنثور في القواعد للزركشي (١٤٢/٢)

(٢) قواعد ابن رجب ص(٤٢).

والاختلاف إذا فعل آخرون الوجه الآخر»[١]

الأمر الثالث: بيان خطورة إهمال هذه القاعدة في كونه يفضي إلى كثير من المفاسد والاختلاف بين الأمة في حين أن الأمر واسع والخطب يسير، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالصواب مذهب أهل الحديث ومن وافقهم وهو تسويغ كل ما ثبت في ذلك عن النبي ﷺ لا يكرهون شيئا من ذلك؛ إذ تنوع صفة الأذان والإقامة كتنوع صفة القراءات والتشهدات ونحو ذلك. وليس لأحد أن يكره ما سنَّه رسول الله ﷺ لأمته.

وأما من بلغ به الحال إلى الاختلاف والتفرق حتى يوالي ويعادي ويقاتل على مثل هذا ونحوه مما سوغه الله تعالى كما يفعله بعض أهل المشرق فهؤلاء من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعًا...

فيجب على المسلم أن يراعي القواعد الكلية التي فيها الاعتصام بالسنة والجماعة لا سيما في مثل صلاة الجماعة. وأصح الناس طريقة في ذلك هم علماء الحديث الذين عرفوا السنة واتبعوها إذ من أئمة الفقه من اعتمد في ذلك على أحاديث ضعيفة، ومنهم من كان عمدته العمل الذي وجده ببلده وجعل ذلك السنة دون ما خالفه مع العلم بأن النبي ﷺ قد وسَّع في ذلك وكلٌّ سنة»[٢].

وقد تكررت هذه القاعدة في كلام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بل عقد لها فصلا تحت عنوان: «**قاعدة في صفات العبادات الظاهرة التي حصل فيها تنازع بين الأمة**» وبيَّن فيها أنواع الفساد الذي أوجبه الاختلاف في صفات هذه العبادات من الجهل بالسنن، واتباع الهوى، والتفرق والتنازع، بل الموالاة والمعاداة على غير ذات الله

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٦٧)
(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٦٦)

ﷺ... إلى آخر هذه المفاسد[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «وقاعدتنا في هذا الباب أصح القواعد: أن جميع صفات العبادات من الأقوال والأفعال إذا كانت مأثورة أثرا يصح التمسك به، لم يكره شيء من ذلك، بل يشرع ذلك كله، كما قلنا في أنواع صلاة الخوف، وفي نوعي الأذان الترجيع وتركه، ونوعي الإقامة شفعها وإفرادها، وكما قلنا في أنواع التشهدات، وأنواع الاستفتاحات، وأنواع الاستعاذات، وأنواع القراءات، وأنواع تكبيرات العيد الزوائد، وأنواع صلاة الجنازة، وسجود السهو، والقنوت قبل الركوع وبعده، والتحميد بإثبات الواو وحذفها وغير ذلك، لكن قد يستحب بعض هذه المأثورات ويفضل على بعض إذا قام دليل يوجب التفضيل، ولا يكره الآخر»[٢].



(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٣٥٦- ٣٦٢)، وانظر (٢٢/٣٣٧)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/٢٤٢)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): مشروعية الأذان والإقامة بكل ما ثبت عن النبي ﷺ

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الأذان والإقامة يشرعان بل يستحبان بكل ما ثبت عن النبي ﷺ، ولا يكره شيء منها.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ثبت صفتان للأذان والإقامة:

الأولى: في حديث أنس، وفيه: تثنية ألفاظ الأذان بلا ترجيع[١]، مع إفراد الإقامة، وهو أذان بلال[٢].

والثانية: في حديث أبي محذورة، وفيه: الترجيع في الأذان مع تثنية الإقامة[٣].

فتكون السنة في ذلك التنوع بين الصفتين في أوقات مختلفة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الترجيع وتركه، وتثنية التكبير وتربيعه، وتثنية الإقامة وإفرادها، فقد ثبت في صحيح مسلم والسنن حديث أبي محذورة الذي علمه النبي ﷺ الأذان عام فتح مكة، وكان الأذانُ فيه وفي ولده بمكة، ثبت أنه علمه

---

(١) الترجيع في الأذان: هو العود في الشهادتين مرتين برفع الصوت بعد قولهما مرتين بخفض الصوت. شرح مسلم للنووي (٣٠٣/٤)، البناية شرح الهادية (٨٦/٢).

(٢) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: الأذان مثنى مثنى، برقم(٦٠٦)، ومسلم،كتاب الصلاة، باب: الأمر بشفع الأذان، وإيتار الإقامة، برقم(٣٧٨/٢). ونصه عن أنس: «أن بلالاً أُمِر أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة».

(٣) رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: كيف الأذان، برقم(٥٠٠)، والترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الترجيع في الأذان، برقم(١٩٢)، وقال: «حديث صحيح»، وابن ماجه، كتاب الأذان والسنة فيها، باب: الترجيع في الأذان، برقم(٧٠٩). وقال الحافظ ابن حجر في «التلخيص» (٥٠٠/١): «وتكلم البيهقي عليه بأوجه من التضعيف، ردَّها ابن دقيق العيد في «الإمام»، وصحح الحديث»، ونصه: عن ابن مُحَيريز عن أبي محذورة أن رسول الله ﷺ «علمه الأذان تسع عشرة كلمة، والإقامة سبع عشرة كلمة».

الأذان والإقامة، وفيه الترجيع.

وروى في حديثه: «التكبير مرتين» كما في صحيح مسلم[١]. وروى: «أربعا» كما في سنن أبي داود وغيره. وفي حديثه: أنه علمه الإقامة شفعا.

وثبت في الصحيح عن أنس بن مالك قال: لما كثر الناس، قال: تذاكروا أن يعلموا وقت الصلاة بشيء يعرفونه، فذكروا أن يوروا نارا، أو يضربوا ناقوسا. فأمر بلالاً أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة. وفي رواية للبخاري: «إلا الإقامة».

وفي سنن أبي داود وغيره. أن عبد الله بن زيد لما أرى الأذان أمره النبي ﷺ أن يلقيه على بلال فألقاه عليه وفيه: التكبير أربعا بلا ترجيع...»[٢].

وأنكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما ذهب إليه بعض الأئمة من كراهة بعض هذه الصور أو حملها على وجه بعيد، فقال: «وكذلك ما يقوله بعض الأئمة - ولا أحب تسميته - من كراهة بعضهم للترجيع، وظنهم أن أبا محذورة غلط في نقله، وأنه كرره ليحفظه، ومن كراهة مَن خالفهم لشفع الإقامة مع أنهم يختارون أذان أبي محذورة.

هؤلاء يختارون إقامته ويكرهون أذانه، وهؤلاء يختارون أذانه ويكرهون إقامته. فكلاهما قولان متقابلان. والوسط أنه لا يكره لا هذا ولا هذا»[٣].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «فمنهم من يكره "الترجيع" في الأذان كأبي حنيفة[٤]، ومنهم من يكره تركه كالشافعي[٥]، ومنهم من يكره شفع الإقامة

---

(١) رواه مسلم، كتاب الصلاة، باب: صفة الأذان برقم (٨٤٠).

(٢) مجموع الفتاوى (٦٥/٢٢)

(٣) مجموع الفتاوى (٦٦/٢٢) وذكر النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا بد من تأويل حديث أبي محذورة على قول الفريقين، فقال في «المجموع» (١٠٤/٣): «وقد اتفقنا نحن وأصحاب أبي حنيفة علي أن حديث أبي محذورة هذا لا يعمل بظاهره؛ لأن فيه الترجيع وتثنية الإقامة، وهم لا يقولون بالترجيع، ونحن لا نقول بتثنية الإقامة، فلابد لنا ولهم من تأويله».

(٤) قال صاحب الهداية (٤١/١): «وصفة الأذان معروفة، ولا ترجيع فيه». وانظر: «بدائع الصنائع» (٢٢٠/١)

(٥) قال النووي في «المجموع» (١٠٠/٣): «وهذا الترجيع سنة علي المذهب الصحيح الذي قاله الأكثرون، فلو تركه سهوا أو عمدا صح أذانه، وفاته الفضيلة. وفيه وجه حكاه الخراسانيون وبعضهم يحكيه قولا أنه ركن لا يصح الأذان إلا به. قال القاضي

كالشافعي[١]، ومنهم من يكره إفرادها، حتى قد آل الأمر بالأَتباع إلى نوع جاهلية، فصاروا يقتتلون في بعض بلاد المشرق على ذلك حمية جاهلية، مع أن الجميع حسن قد أمر به رسول الله ﷺ أمر بلالا بإفراد الإقامة، وأمر أبا محذورة بشفعها. وإن الضلالة حق الضلالة أن يُنهَى عما أمر به النبي ﷺ»[٢].

والكلام في المسألة على من يكره إحدى صفات الأذان والإقامة الواردة، أما من يختار بينها فلا يعارض ما أصَّله ابن تيمية في القاعدة، فتفضيل بعضها على بعض لا يعارض القاعدة، وإن كان الأولى عنده في مسألة الأذان أن يفعل هذا وهذا.

وممن سَبَق الشيخَ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن ذلك من الاختلاف المباح بحيث لا تترجح صيغة على أخرى: إسحاقُ بن راهويه[٣]، وأحمد في رواية[٤]، وابنُ سريج من الشافعية[٥].

وبهذا يكون الاختلاف في صيغ الأذان من الخلاف المباح الذي لا يجوز أن يحمل فوق قدره مما يؤدي إلى التنازع بين المسلمين كما قرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله تعالى أعلم.

= حسين نقل أحمد البيهقي الإمام عن الشافعي أنه إن ترك الترجيع لا يصح أذانه. والمذهب الأول؛ لأنه جاءت أحاديث كثيرة بحذفه منها حديث عبد الله بن زيد الذي قدمناه في أول الباب، ولو كان ركنا لم يترك؛ ولأنه ليس في حذفه إخلال ظاهر بخلاف باقي الكلمات».

(١) قال النووي في «المجموع» (٣ /١٠١): «وأما الإقامة ففيها خمسة أقوال؛ الصحيح: أنها إحدى عشرة كلمة كما ذكره المصنف، وهذا هو القول الجديد، وقطع به كثيرون من الأصحاب». وأما القول بالكراهة الذي نسبه ابن تيمية للشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو محل نظر؛ إذ لم يثبت عنه القول بالكراهة، وإن كان اختار إيتار الإقامة. والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٧٠)، وانظر (٢٢/٢٨٧)، (٢٢/٢٢/٣٣٦)

(٣) نقله عنه ابن المنذر في «الأوسط» (٣/١٦)، وابن قدامة في «المغني» (٢/٥٧).

(٤) وقد نقل ابن المنذر وابن قدامة عن أحمد أنه من الاختلاف المباح؛ لأن النبي ﷺ رجع إلى المدينة، وأقر بلالاً على أذانه، فثبتت الصورتان. انظر: الأوسط (٣/١٦)، والمغني (٢/٥٧).

(٥) قال الزركشي في «المنثور»(٢/١٤٤): «ومنها الخلاف في تثنية الأذان وإفراد الإقامة: نقل الماوردي عن ابن سريج أنه من الاختلاف في المباح، وليس بعضه أولى من بعض. ثم قال: وهذا قول منطرح بإجماع المتقدمين على أن الخلاف في أولاه وأفضله. ونقل البيهقي عن ابن خزيمة نحو ما قاله ابن سريج». ولا يخفى في نقل الإجماع على أن الخلاف في أفضله محل نظر؛ إذ قال به غير واحد من أهل العلم.

مسألة (٢): الصوم في السفر

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز الفطر والصيام للمسافر، فلا يُمنع أحد الأمرين، وإن كان الأفضل في حق المسافر الفطر[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن كلا الأمرين الفطر والصوم قد ثبتا من قول النبي ﷺ وفعله، فلا يجوز القول بمنع أحدهما.

ومما ورد من قوله ﷺ في جواز الفطر والصوم: ما رواه حمزة بن عمرو رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال للنبي ﷺ: أصوم في السفر؟ قال ﷺ: «إن شئت فصم، وإن شئت فافطر»[٢].

وفي لفظ مسلم أن حمزة بن عمرو رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: يا رسول الله، أجد بي قوة علي الصيام في السفر، فهل عليَّ جناح ؟ فقال رسول الله ﷺ: «هي رخصة من الله تعالي فمن أخذ بها فحسن، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه»[٣].

ومما ورد من فعله ﷺ ما رواه أبو الدرداء رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في شهر رمضان في حر شديد، ما فينا صائم إلا رسول الله ﷺ وعبد الله بن رواحة»[٤].

ومن إقراره ﷺ ما رواه أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كنا نسافر مع رسول الله ﷺ فلا

---

(١) الاختيارات الفقهية للبعلي (١٥٩)

(٢) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: الصوم في السفر والإفطار، برقم (١٩٤٣)، ومسلم، كتاب الصوم، باب: التخيير في الصوم والفطر في السفر، برقم(٢٦٢٠).

(٣) رواه مسلم، كتاب الصوم، باب: التخيير في الصوم والفطر في السفر، برقم (٢٦٢٤)

(٤) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: (٣٥) برقم (١٩٤٥)، ومسلم، كتاب الصوم، باب: التخيير في الصوم والفطر في السفر، برقم (٢٦٢٥)

يعيب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم[١].

وعلى هذه القاعدة الأصولية السابقة فإن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنكر القولَ بمنع الصوم في السفر، لأنه قد ثبت عن النبي ﷺ ما يدل على جواز الأمرين؛ الفطرِ والصومِ، وهو قول جمهور العلماء، وإن اختلفوا في الأفضل منهما للمسافر، أما القول بعدم جواز الصوم فهو مخالف لما سنه النبي ﷺ، ومنعٌ لما أجازه ﷺ.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن هذا الباب الصوم والفطر للمسافر في رمضان: فإن الأئمة الأربعة اتفقوا على جواز الأمرين[٢]، وذهب طائفة من السلف والخلف إلى أنه لا يجوز إلا الفطر، وأنه لو صام لم يجزئه»[٣].

وممن ذهب إلى منع الصوم في السفر من الصحابة: عمر[٤] وابنه عبد الله[٥]، وأبو هريرة[٦]، وعبد الرحمن بن عوف[٧]، وابن عباس[٨] رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، وهو قول أهل الظاهر[٩].

وتمسك من قال بوجوب الفطر في السفر بظواهر بعض النصوص الثابتة عن النبي ﷺ، ومنها:

---

(١) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: لم يعب أصحاب النبي ﷺ بعضهم بعضًا في الصوم والإفطار، برقم(١٩٤٧)، ومسلم، كتاب الصوم باب: جواز الصوم والفطر في شهر رمضان..، برقم (٢٦١٥)

(٢) وقد ذهب أبو حنيفة ومالك والشافعي إلى أن الصوم أفضل لمن لم يشق عليه، واختار أحمد أن الفطر أفضل. انظر: الهداية (١٢٦/١)، بداية المجتهد (٥٧٦/٢)، المعونة (٣٥٦/١)، المجموع (٢٧١/٦)، المغني (٤٠٧/٤)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨٧/٢٢)، وانظر (٣٣٦/٢٢)

(٤) نقله عنه ابن عبد البر في «التمهيد» (١٧٠/٢)، و«الاستذكار» (٢٩٩/٣)

(٥) نقله عنه ابن عبد البر في «التمهيد» (١٧٠/٢)، و«الاستذكار» (٢٩٩/٣)، والنووي في «المجموع» (٢٩٦/٦) وأنه قال: «من صام في السفر قضى في الحضر»

(٦) نقله عنه ابن عبد البر في «التمهيد» (١٧٠/٢)، و«الاستذكار» (٢٩٩/٣)، وابن قدامة في«المغني» (٤٠٦/٤)

(٧) نقله عنه ابن عبد البر في «التمهيد» (١٧٠/٢)، و«الاستذكار» (٢٩٩/٣)، والنووي في «المجموع» (٢٩٦/٦)، وأنه قال: «الصائم في السفر كالمفطر في الحضر». وقال البيهقي: هو موقوف منقطع، وروي مرفوعًا وإسناده ضعيف».

(٨) نقله عنه ابن عبد البر في «التمهيد» (١٧٠/٢)، و«الاستذكار» (٢٩٩/٣)، والنووي في «المجموع» (٢٩٦/٦) أنه قال: «لا يجزئه الصيام في السفر»

(٩) المحلى (٢٤٣/٦) مسألة رقم (٧٦٢).

حديث جابر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: كان رسول الله ﷺ في سفر فرأى رجلا قد ظلل عليه، فقال: «ما هذا؟». قالوا: صائم. فقال: «ليس من البر الصوم في السفر»(١).

وعن جابر أيضا أن رسول الله ﷺ خرج عام الفتح إلى مكة في رمضان فصام حتى بلغ كُرَاع الغَميم(٢)، فصام الناس، ثم دعا بقدح من ماء فرفعه حتى نظر الناس إليه، ثم شرب، فقيل بعد ذلك: إن بعض الناس قد صام. فقال: «أولئك العصاة، أولئك العصاة»(٣).

والجمهور حملوا هذه الأحاديث على من يتضرر بالصوم، قال النووي: «وفي بعضها التصريح بذلك، ولا بد من هذا التأويل ليجمع بين الأحاديث»(٤).

وعلى ذلك فإنه يمكن القول بترجيح مذهب جمهور أهل العلم بجواز الأمرين، لكن يبقى إدراج هذه المسألة تحت القاعدة السابقة محل نظر؛ لأن القاعدة تختص بالعبادات التي تقع على صور مختلفة من فعل النبي ﷺ كأنواع الاستفتاحات، وأنواع الاستعاذات، وأنواع القراءات، والتي يمكن حملها على التنوع بجواز الأمرين، أما هذه المسألة فقد اجتمع فيها قولُ النبي ﷺ وفعلُه المشرف مما عزى العلماء إلى النظر في النصوص لبيان وجه الجمع بينها، لا مجرد حملها على أوقات مختلفة، وإن آل النظر في النصوص إلى جواز الأمرين، وانحصار الكلام في بيان الأفضلية، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر...، برقم (١٩٤٦)، ومسلم، كتاب الصوم باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان...، برقم (١١١٥).

(٢) كُراع الغَميم: وهو اسم واد أمام عُسْفان بثمانية أميال بين مكة والمدينة، يضاف إليه هذا الكُراع، وهو جبل أسود متصل به. انظر: شرح مسلم للنووي (٣٢٥/٧)، وفتح الباري لابن حجر (١٨١/٤)

(٣) رواه مسلم، كتاب الصوم، باب: جواز الصوم والفطر في شهر رمضان...، برقم (١١١٤).

(٤) المجموع (٢٧١/٦)

مسألة (٣): التمتع والإفراد والقران في الحج

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن أنواع النسك الثلاثة جائزة مشروعة، لا يُحكم بكراهية شيء منها ولا منعه، إلا أن بعضها قد يكون أفضل من بعض في أحوال.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ثبت من فعل الصحابة أنه كان منهم المفرد، ومنهم القارن، ومنهم المتمتع، وقد أقر النبي ﷺ جميع ذلك، فلا وجه لكراهة أو تحريم إحداها.

ومن النصوص المبينة لجواز الأنساك الثلاثة ما رواه مسلم عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: «أهلَّ رسول الله ﷺ بالحج، وأهلَّ به ناس، وأهلَّ ناس بالحج والعمرة، وأهل ناس بالعمرة»[١].

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن هذا الباب التمتع والإفراد والقران في الحج؛ فإن مذهب الأئمة الأربعة وجمهور الأمة جواز الأمور الثلاثة. وذهب طائفة من السلف والخلف إلى أنه لا يجوز إلا التمتع، وهو قول ابن عباس، ومن وافقه من أهل الحديث والشيعة، وكان طائفة من بني أمية ومن اتبعهم ينهون عن المتعة ويعاقبون من تمتع»[٢].

بل نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على جواز الأنساك الثلاثة، وأن الخلاف في الأفضلية، وممن نقل الإجماع ابن عبد البر[٣]، وابن قدامة[٤]، والنووي[٥] رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الحج، باب: بيان وجوه الإحرام... برقم (١٤٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٩٢)، وانظر (٢٢/٣٣٦)

(٣) الاستذكار (٣/٣٥٦)

(٤) المغني (٥/٨٢)

(٥) شرح مسلم للنووي (٨/٣٧٣)

ويحسن التنبيه هنا على أن المجيزين للإحرام بالأنساك الثلاثة انقسموا إلى فريقين؛ منهم من ذهب إلى أن الأنساك الثلاثة في الفضل سواء كالقاضي عياض[1]، وابن عبد البر[2]، ومنهم من فضل بعضها على بعض كقول جماهير العلماء ومنهم الأئمة الأربعة[3]، وهو مسلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولكنه اختار رأيًا يجمع بين جميع الأقوال، وفيه تفصيل بحسب الحاج، حيث ذهب إلى أن من ساق الهدى فالقِران أفضل له ليوافق فعل النبي ﷺ، ومن لم يسق الهدى فالتمتع أفضل له ليوافق ما تمنّاه وأمر به أصحابه، ومن أراد أن ينشئ لعمرته من بلده سفرًا فالإفراد أفضل له[4]. والله تعالى أعلم.



(١) نقله عنه الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٣/٤٣٠)

(٢) قال في «الاستذكار» (٣/٣٦٠): «وقالت طائفة من العلماء: لا يجوز أن يقال في واحد من هذه الوجوه-وهي الإفراد والتمتع والقران – أنه أفضل من غيره؛ لأن رسول الله ﷺ قد أباحها، وأذن فيها ورضيها، ولم يخبر بأن واحداً منها أفضل من غيره، ولا أمكن من العمل بها كلها في حجته التي لم يحج غيرها». ثم قال: «وبهذا نقول، وبالله التوفيق».

(٣) حيث استحب الإمام أبو حنيفة القران، واختار مالك والشافعي الإفراد، واختار أحمد التمتع.

انظر: الهداية للمرغيناني(١/١٥٣)، بدائع الصنائع (٢/٢٦٢)، المدونة (١/٢٩٥)، القوانين الفقهية لابن جزي ص(١١٨)، المجموع (٧/١٢٠)، المغني لابن قدامة (٥/٨٢)، الإنصاف (٣/٣٠٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٩٤)



قاعدة (١٣) ما سنه النبي ﷺ من صفات العبادات فالمشروع أن يختار منها لا أن يجمع بينها[1]

وهذه القاعدة متعلقة بما قبلها، فهي تختص كذلك بالعبادات الواردة على وجوه متعددة.

معنى القاعدة:

أن الواجب على المكلف أمام العبادات التي وردت على صفات متعددة أن يختار بين هذه الصفات فيفعل بعضها أحيانا، والأخرى أحيانا. أما أن يجمع بين الصفتين في المرة الواحدة، فهذا لا يُشرع ولا يُسَن، بل يكون صاحبه أقرب للبدعة من السنة؛ لأن فعل العبادة على الوجه من الجمع لم يفعله النبي ﷺ على الحقيقة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعلوم أنه لا يمكن المكلف أن يجمع في العبادة المتنوعة بين النوعين في الوقت الواحد، لا يمكنه أن يأتي بتشهدين معا، ولا بقراءتين معا، ولا بصلاتي خوف معا، وإن فعل ذلك مرتين كان ذلك منهيًا عنه، فالجمع بين هذه الأنواع محرم تارة ومكروه أخرى.

ولا تنظر إلى من قد يستحب الجمع في بعض ذلك، مثل ما رأيتُ بعضَهم قد لفق ألفاظ الصلوات المأثورة عن النبي ﷺ، واستحب فعل ذلك الدعاء الملفق، وقال في حديث أبي بكر الصديق المتفق عليه لما قال للنبي ﷺ: علمني دعاء أدعو به في صلاتي. فقال: قل: «اللَّهُمَّ إني ظلمت نفسي ظلما كبيرًا، وفي رواية: " كثيرا"، وإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني، إنك أنت الغفور الرحيم».

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٦٠)

فقال يستحب أن يقول: كثيرا كبيرا. وكذلك يقول في أشباه هذا: فإن هذا ضعيف؛ فإن هذا أولا: ليس سنة، بل خلاف المسنون؛ فإن النبي ﷺ لم يقل ذلك جميعه جميعا. وإنما كان يقول هذا تارة وهذا تارة، إن كان الأمران ثابتين عنه، فالجمع بينهما ليس سنة بل بدعة وإن كان جائزا...»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن المتأخرين من سلك في بعض هذه الأدعية والأذكار التي كان النبي ﷺ يقولها ويعملها بألفاظ متنوعة - ورويت بألفاظ متنوعة - طريقة محدثة بأن جمع بين تلك الألفاظ واستحب ذلك ورأى ذلك أفضل ما يقال فيها... وهذه طريقة محدثة لم يسبق إليها أحد من الأئمة المعروفين. وطرد هذه الطريقة أن يذكر التشهد بجميع هذه الألفاظ المأثورة، وأن يقال: الاستفتاح بجميع الألفاظ المأثورة، وهذا مع أنه خلاف عمل المسلمين لم يستحبه أحد من أئمتهم بل عملوا بخلافه، فهو بدعة في الشرع، فاسد في العقل»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعلوم أن المشروع في ذلك أن يقرأ أحدها، أو هذا تارة وهذا تارة، لا الجمع بينهما؛ فإن النبي ﷺ لم يجمع بين هذه الألفاظ في آن واحد ؛ بل قال هذا تارة وهذا تارة إذا كان قد قالهما»[٣].

ولا شك في أن النبي ﷺ لم يكن يجمع ألفاظ الدعاء الواحد بهذه الطريقة؛ لأنها رويت بألفاظ مختلفة فتُحمَل على أوقات مختلفة.

ولكن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يرد بتقريره هذه القاعدة أن تطبق في جانب الأذكار

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤/٢٤٣)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٥٨)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٦٠)

والأدعية فحسب، بل هو ينبه على خطورة هذا المسلك في جانب العبادات بصورة عامة، لأن ذلك يفضي إلى أشكال من العبادات لم تُؤثَر عن النبي ﷺ، ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا الأئمة المتبوعين رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ جميعًا.

وتوضيح ذلك أن الإمام النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ رجَّح الجمع بين لفظي: "كثيرًا" و"كبيرًا" في الدعاء المشار إليه سابقًا، قال النووي في «شرح المهذب» تحت فرع في أدعية صحيحة بين التشهد والتسليم: «وعن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبي بكر الصديق رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قال لرسول الله ﷺ: علِّمني دعاءً أدعو به في صلاتي. فقال: «قل اللَّهُمَّ إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا، ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني، إنك أنت الغفور الرحيم»[(١)].

قال النووي: «قوله: " ظلما كثيرًا" - هو بالثاء المثلثة - في أكثر الروايات، وفى بعض الروايات: " كبيرا" بالباء الموحدة. فينبغي أن يجمع بينهما فيقال: كبيرا»[(٢)].

وهذا الاختيار من النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإن كان تعقبه بعض محققي الشافعية كالزركشي حيث قال: «قال النووي: وينبغي الجمع بينهما. وهو بعيد. بل الأولى تنزيله على اختلاف الأوقات، فتقول هذا مرة، وهذا مرة»[(٣)]. إلا أن بعض متأخري الشافعية لم يقفوا عند ما قاله النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، بل طردوا هذا الأصل، وهو الجمع بين صور العبادات، حتى آل الأمر عندهم إلى أنه يُستَحب للمصلي أن يجمع في قراءة الركعة الأولى من سنة الفجر بآية سورة البقرة، وسورة ألم نشرح، وسورة الكافرون،

---

(١) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: الدعاء قبل السلام، برقم (٨٣٤)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب خفض الصوت بالذكر، برقم (٢٧٠٥)

(٢) المجموع (٣/٤٥٣)

(٣) المنثور في القواعد (٢/١٤٦)

ويقرأ في الركعة الثانية بآية آل عمران، وسورة الفيل، وسورة الإخلاص[1]. فيصلي في كل ركعة بكلِّ ما ثبت عن النبي ﷺ أنه كان يقرأ به.

ولما كان هذا الفعل مخالفًا لهدي النبي ﷺ في ركعتي الفجر؛ إذ كان ﷺ يخففهما، فأورد هذا القائل على نفسه هذا الإيراد فقال: «كيف يُسنُّ الجمعُ مع أن تخفيفهما سنة ؟»

ثم أجاب بـ«أن المراد بتخفيفهما عدم تطويلهما على الوارد، فبالإتيان بالوارد لا يكون مطولا بل مخففًا لهما»[2].

ولا يخفى أن هذه القراءة بهذا الوصف لم ترد عن النبي ﷺ، فلم يرد أنه صلى بهذه السور مجتمعة، وهذا الأمر هو ما كان يخشاه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأطال في بيان فساده، لما تؤول به العبادة إلى صور لم يعهدها المسلمون، بل وتصادم المعهود المشروع.



(١) قال في حاشية إعانة الطالبين (٤٢١/١): «فيسن الجمع فيهما: أي في ركعتي الصبح... بين السور الأربع. وذلك بأن يقرأ في الركعة الأولى ألم نشرح والكافرون، وفي الثانية ألم تر والإخلاص. ويزيد عليهن أيضا الآيتين المتقدمتين، فيقدم آية البقرة على ألم نشرح في الأولى، وآية آل عمران على ألم تر في الثانية؛ ليتحقق الإتيان بالوارد أي ليحصل العمل بالوارد كله. قوله (أخذا مما قاله النووي): يعني أن سنية الجمع بين السور فيهما مأخوذة - أي مقيسة - على ما قاله النووي في: " إني ظلمت نفسي ظلما كثيرا كبيرا". وحاصله أنه ورد ظلما كثيرا بالثاء المثلثة، وورد ظلمًا كبيرا بالباء الموحدة. فقال النووي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: يسن الجمع بينهما ليتحقق الوارد، - أي كله - فكذلك هنا يسن الجمع بين السور ليتحقق الوارد كله».

(٢) إعانة الطالبين للشيخ أبي بكر الدمياطي البكري (٤٢١/١)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: الجمع بين أدعية الاستفتاح

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أنه لا يجوز الجمع بين أدعية الاستفتاح الواردة عن النبي ﷺ بل على المرء أن يختار منها، فيقول هذا تارة، وهذا تارة، ولا يجمع بينها لعدم وروده عن النبي ﷺ.

قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وفي الاستفتاح إذا استفتح تارة باستفتاح عمر[1]، وتارة باستفتاح علي[2]، وتارة باستفتاح أبي هريرة[3] ونحو ذلك كان حسنًا»[4].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن أدعية الاستفتاح ثبتت عن النبي ﷺ بألفاظ مختلفة، فتقال على أوقات مختلفة ولا تجمع كلها في صلاة واحدة حتى توافق ما ثبت عن النبي ﷺ.

وجمهور العلماء الذين قالوا باستحباب دعاء الاستفتاح اختاروا أحد الأدعية السابقة،

---

(١) وهو دعاء التسبيح: «سبحانك اللَّهُمَّ وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك، ولا إله غيرك» رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: من رأى الاستفتاح بسبحانك اللَّهُمَّ وبحمدك، برقم(٧٧٦)، والحاكم في "المستدرك"(١/٢٣٥)، وقال "صحيح الإسناد" ووافقه الذهبي. وفي إسناد الحديث مقال، لكن له طرق يقوي بعضها بعضًا. انظر: التلخيص الحبير (١/٥٥٩)، إرواء الغليل (٢/٥٠-٥٣).

(٢) وهو دعاء التوجيه: أنه ﷺ كان إذا افتتح الصلاة كبّر، ثم قال: «وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا، وما أنا من المشركين، إن صلاتي ونسكي، ومحياي، ومماتي، لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت، وأنا أول المسلمين». رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين، برقم(٢٠١/٧٧١)، وأبو داود، كتاب الصلاة، باب: ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، برقم(٧٦٠).

(٣) وهو الاستفتاح بـ«اللَّهُمَّ باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللَّهُمَّ نقني من خطاياي كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، اللَّهُمَّ اغسلني من خطاياي بالثلج والماء والبرد». رواه كذلك البخاري، كتاب الأذان، باب: ما يقول بعد التكبير، برقم(٧٤٤)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، برقم(١٤٧/٥٩٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/٤٥٩).

فاختار أبو حنيفة[١]، وأحمد[٢] الاستفتاح بما ثبت عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ....

واختار الشافعي[٣] الاستفتاح بما رواه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وأما الجمع بين أدعية الاستفتاح فقد نقل صاحب الهداية عن أبي يوسف رَحِمَهُ اللَّهُ الجمع بين التسبيح والتوجيه[٤].

وهو ما نقله النووي عن أبي إسحق المروزى، والقاضى أبي حامد من الشافعية أنهما استحبا كذلك الجمع بين التسبيح والتوجيه[٥]. وذكر الحافظ ابن حجر أنه قول بعض الشافعية[٦]. ونقله كذلك الحافظ ابن رجب عن ابن هبيرة من الحنابلة[٧].

والصواب كما قال ابن تيمية أن المصلي ينتقل بين أدعية الاستفتاح الواردة عن النبي ﷺ؛ فإن في ذلك تحقيقًا للسنة، وانتفاعًا بما يشمل عليه كل دعاء، وجمعًا لقلوب المسلمين، وتركًا لهجر أنواع من أدعية النبي ﷺ، والله أعلم.



(١) بدائع الصنائع (١/٢٩٩)، والهداية شرح البداية (١/٤٨).

(٢) المغنى (٢/١٤٢). وذكر ابن القيم في "الهدى" (١/٢٠٥) عشرة وجوه لبيان سبب اختيار أحمد دعاء التسبيح "سبحانك اللَّهُمَّ وبحمدك.." عن غيره من أدعية الاستفتاح.

(٣) الأم (١/٦١)

(٤) الهداية شرح البداية (١/٤٨)

(٥) المجموع للنووي (٣/٢٧٨)

(٦) فتح البارى (٢/٢٣٠)

(٧) قواعد ابن رجب الحنبلي ص(٧٣)، وانظر: الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة (١/٢٧٥)



قاعدة (١٤) ترك النبي ﷺ مع وجود المقتضي وانتفاء المانع من أقسام السنة[١]

يقرر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى قسمًا من أقسام السنة النبوية، وهو سنة الترك، فيضع لهذا القسم ضوابط معينة للعمل به، ويحدد الآليات لتطبيقه، وينبه كثيرًا عليه ليلفت الأنظار إليه، خاصة أن بعض العلماء يدرجه تحت أقسام السنة الفعلية[٢].

وترجع أهمية هذا القسم من أقسام السنة إلى أنه يُفرِّق بين كثير من العبادات المشروعة، وغير المشروعة.

ويزيد الشيخ في تعريف السنة المعروف عند الأصوليين بأنه كلُّ ما ثبت عن النبي ﷺ من فعل أو قول أو تقرير، يزيد قسمًا آخر، وهو الترك، وإن كان الفعل يشمله؛ لأن الفعل عمل للشيء، وكف عنه، كما سيأتي بيان ذلك.

معنى القاعدة:

أن يترك النبي ﷺ فعلَ شيءٍ ما، ويواظب على تركه مدة الوحي والتشريع، مع وجود المقتضي لفعله، وانتفاء المانع منه، فتكون السنة فيه الترك، ويكون فعله بدعة؛ لعدم فعل النبي ﷺ له مع وجود مقتضاه وانتفاء المانع منه.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٦)

(٢) انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني ص(٥٨٠)، والتمهيد للإسنوي ص(٢٩٤)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي(١٤٣٢/٣)، وشرح الكوكب (١٦٥/٢).

قال الإسنوي: «الترك هل هو من قسم الأفعال أم لا ؟ فيه مذهبان؛ أصحهما عند الآمدي، وابن الحاجب وغيرهما: نعم؛ ولهذا قالوا في حد الأمر: إنه اقتضاء فعل غير كف».

أما ما تركه النبي ﷺ لانتفاء مقتضيه، أو فوات شرطه أو وجود المانع من فعله: فهذا لا يعد تركه سنة، بل قد يكون مشروعًا عند وجود مقتضيه، أو تحقق شرطه، أو انتفاء المانع منه.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والترك الراتب سنة كما أن الفعل الراتب سنة، بخلاف ما كان تركه لعدم مقتض، أو فوات شرط، أو وجود مانع، وحدث بعده من المقتضيات والشروط وزوال المانع ما دلت الشريعة على فعله حينئذ: كجمع القرآن في المصحف، وجمع الناس في التراويح على إمام واحد، وتعلم العربية، وأسماء النقلة للعلم، وغير ذلك مما يحتاج إليه في الدين، بحيث لا تتم الواجبات أو المستحبات الشرعية إلا به، وإنما تركه ﷺ لفوات شرطه أو وجود مانع.

فأما ما تركه من جنس العبادات مع أنه لو كان مشروعا لفعله، أو أذن فيه، ولفعله الخلفاء بعده والصحابة: فيجب القطع بأن فعله بدعة وضلالة ويمتنع القياس في مثله»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فما فعله على وجه التقرب كان عبادة تفعل على وجه التقرب، وما أعرض عنه، ولم يفعله مع قيام السبب المقتضي لم يكن عبادة ولا مستحبًا»[٢].

ويمكن من خلال كلام ابن تيمية السابق القول بأن ترك النبي ﷺ يكون حجة بشرطين:

الأول: أن يوجد المقتضي لهذا الفعل، ثم يتركه النبي ﷺ، فهذا الترك سنة، بخلاف الفعل الذي لم يظهر موجبه ومقتضيه، فترك النبي ﷺ له لا يكون سنة.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٧٢/٢٦)
(٢) مجموع الفتاوى (٤٢١/٢٧)

ومثال ذلك: جمع القرآن، فإن جمعه لا يخالف السنة، وإن لم يفعله النبي ﷺ؛ لأنه لم تظهر الحاجة إليه، ولا السبب المقتضي له في عهده ﷺ[١].

الثاني: أن يوجد المقتضي للفعل، لكن النبي ﷺ لم يفعله لمانع يمنع من فعله، فترك النبي ﷺ حينئذ لا يكون سنة؛ لأن الترك إنما لمانع.

ومثال ذلك: صلاة التراويح جماعة، فإن النبي ﷺ تركها لمانع، وهو خوفه ﷺ أن تفترض على أمته.

فلما زال المانع بعد وفاته ﷺ، كانت صلاة التراويح من السنة؛ لأن النبي ﷺ إنما تركها لمانع[٢].

أما الحالة الثالثة وهي المرادة هنا: أن يترك النبي ﷺ فعل شيء ويواظب على تركه مع وجود السبب الداعي إليه، وعدم المانع من فعله، فحينئذ يكون تركه سنة وحجة، وفعله بدعة ومخالفة.

ومثال ذلك: الأذان لصلاة العيدين: فالنبي ﷺ صلى العيدين غير مرة، ولم يؤذِّن لها ولم يُقِم، مع وجود السبب المقتضي لذلك، وانتفاء المانع من فعله، فيكون فعله حينئذ بدعة مخالفًا للسنة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وليس لأحد أن يقول: إن مثل هذا من البدع الحسنة مثل ما أحدث بعض الناس الأذان في العيدين. والذي أحدثه مروان بن الحكم فأنكر الصحابة والتابعون لهم بإحسان ذلك. هذا وإن كان الأذان ذكر الله ؛ لكنه

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٣١٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٣١٨)

ليس من السنة»[١].

وقد تناول بعض الأصوليين هذه القاعدة بإشارات مقتضبة، حتى قال الزركشي: «لم يتعرضوا لتركه عَلَيْهِ السَّلَامُ»[٢].

ولعل مِن أسبق مَن تكلم على ترك النبي ﷺ، واحتجَّ له ابنَ السمعاني حيث قال: «إذا ترك النبي ﷺ شيئا من الأشياء وجب علينا متابعته فيه؛ ألا ترى أنه ﷺ لما قُدِّم إليه الضب فأمسك عنه، وتَركَ أكلَه، أمسك عنه أصحابه وتركوه، إلى أن قال لهم: «إني أعافه»[٣]، وأذن لهم في تناوله»[٤].

قال الزركشي تعليقًا على كلام السمعاني: «فينبغي أن يكون على الخلاف فيما إذا فعله لمعنى زال، هل يبقى سنة، ومثاله صلاة التراويح، فإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ تركها خشية الافتراض على الأمة، وهذا المعنى زال بعده، فمن ثَمَّ حصل الخلاف في استحبابها»[٥].

وممن أشار إلى سنة الترك من المعاصرين الشيخ العلامة أحمد فهمي أبو سُنَّة[٦]

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٣٣)

(٢) البحر المحيط (٤/٢١٤)

(٣) رواه البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب: الضب، برقم (٥٥٣٧)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح، برقم (١٩٤٦).

(٤) قواطع الأدلة (٢/١٩٠)

(٥) البحر المحيط (٤/٢١٤)، وانظر الكلام على هذه القاعدة في: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/١٤٣٢)، وشرح الكوكب المنير (٢/١٦٥)، وإرشاد الفحول (١/٢٢٥).

(٦) هو الشيخ العلامة الأصولي الحنفي أحمد فهمي محمد خليفة أبو سُنَّة، ولد في مركز الصف من محافظة الجيزة سنة ١٩٠٩م، وحفظ القرآن الكريم، والتحق بالأزهر الشريف سنة ١٩٢١م، ثم أكمل دراسته بكلية الشريعة حتى كان أول أزهري يحصل على درجة أستاذ سنة ١٩٤١م (وهو ما أطلق عليها بعد ذلك لقب الدكتوراه)، وقد ناقشه مجموعة من كبار علماء الأزهر آنذاك، وكان موضوع رسالته: «العرف والعادة في رأي الفقهاء والأصوليين»، وبقي يدرس في كلية الشريعة حتى بلغ سن التقاعد سنة ١٩٧٤م، وسافر للتدريس في العديد من الجامعات العربية، ومكث يدرس في جامعة أم القرى في الفترة ما بين ١٩٧٤ إلى ١٩٩٧م. من كتبه المطبوعة: «العرف والعادة» وهي رسالة الدكتوراه، و«محاضرات في أصول الفقه»، وهو مجموعة محاضرات ألقيت في جامعة دمشق، و«الوسيط في أصول الفقه». توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مساء الجمعة ١٩ سبتمبر سنة ٢٠٠٣م. فـرَحِمَهُ ٱللَّهُ رحمة واسعة. وكان لي شرف الالتقاء به في بيته بالمعادي.
انظر للمزيد عن حياة الشيخ إحدى مقدمات كتبه السابقة.

في كتابه «محاضرات في أصول الفقه» حيث أبان عن شروطها وضوابط العمل بها مع ضرب الأمثلة الموضحة لها.

قال الشيخ أحمد فهمي أبو سُنَّة تحت عنوان «**الترك عند الداعية من الفعل الذي هو سنة**»: «قلنا: إن فعله ﷺ شامل العمل، وشامل كذلك الكف عنه، والمراد بالكف تركه ﷺ لفعل لم يمنع منه مانع في زمانه، وتوفرت الدواعي على فعله. فإن هذا الترك يكون سنة، ولا سيما فيما هو من القرب، وكما أن مَن تَرَكَ فِعلَه تَرك السنة، فكذلك مَنْ فعَلَ متروكَه خالف السنة.

وذلك كترك الأذان للعيدين والجنازة، والغسل لكل صلاة، وصلاة ركعات ليلة النصف من شعبان.. فإن مواظبته عَلَيْهِ السَّلَامُ على تركه مدة الوحي المتطاولة، ومنصبه هو التشريع، وقد توافرت الدواعي على مشروعيتها؛ لأنها عبادات، بل شعائر، كل هذا يدل على أن الترك هو الدين، وأنه واجب.

ومن هنا استنبط الإمام مالك عدم وجوب الزكاة في الخضر والبقول لتركه ﷺ الأخذ منها مع وجود الداعية.

ومن هذا - كما استنبط بعض العلماء- تحريم زواج التحليل؛ فإنه رخصة للزوجين وتخفيف عليهما ليتراجعا إلى العشرة الحسنة، ومع هذا لم يُفعل في زمان النبي ﷺ الطويل، وهو زمان التشريع.

ومن الترك الواجب: تركه ﷺ الشهادة على العطية لبعض الأولاد لَمَّا وهب النعمان بن بشير لأحد أولاده وسأله أن يشهد، فامتنع وبيَّن السبب بقوله: " لا تشهدني على جور".

ومن الترك المندوب: تركه الانتقام من اليهودية التي سمت له الشاة في خيبر؛

لأنه عفو.

أما إن كان الترك لمانع، فإنه لا يكون سنة؛ كتركه الجماعة في صلاة التراويح خشية ان تفترض على الأمة.

وكذلك ما سكت النبي ﷺ عن فعله لعدم المقتضي له، كالوقائع الحادثة بعد وفاته، فإنها لما حدثت بعده احتاج المجتهدون إلى استنباط أحكام لها من أدلة الدين، وإلى هذا النوع تُرجع جميعُ القضايا التي نظر فيها السلف الصالح كحكم تضمين الصناع لِمَا هلك بأيديهم، وحكم توريث الجد مع الإخوة، وعول الفرائض، وجمع المصحف، وتدوين الشرائع والدواوين، والأذان الأول في الجمعة، فترْكُ الحكم من النبي ﷺ في كل هذا لا يدل على أن عدمَ فعلِه سنة، وعلى هذا الأصل يمكن الفصل في كثير من أمور الدين التي يختلف عليها الناس الآن»[1].

وقد نقلتُ كلامَ الشيخ أبو سُنَّة رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما فيه من البيان للقاعدة وتوضيحها بالأمثلة، والله تعالى أعلم.



---

(١) محاضرات في أصول الفقه ص(١٧٥).

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): الصلاة بعد السعي بين الصفا والمروة

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن صلاة ركعتين بعد السعي بين الصفا والمروة غير مستحب، بل هو بدعة ظاهرة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ سعى بين الصفا والمروة ولم يُصلِّ بعدها، مع عدم المانع من ذلك، فقد صلى بعد الطواف ركعتين وحث عليهما، أما بعد السعي فقد ترك الصلاة بعده، ولو كان مشروعًا لفعله، أو أذن فيه أو فعله أحدٌ من أصحابه، فلما انتفى ذلك علمنا أن فعله بدعة ليس من السنة.

يقول الشيخ عمن استحب الصلاة بعد السعي: «وأشنع من هذا: استحباب بعض أصحاب الشافعي لمن سعى بين الصفا والمروة أن يصلي ركعتين بعد السعي على المروة قياسًا على الصلاة بعد الطواف.

وقد أنكر ذلك سائر العلماء من أصحاب الشافعي وسائر الطوائف ورأوا أن هذه بدعة ظاهرة القبح. فإن السنة مضت بأن النبي ﷺ وخلفاءه طافوا وصلوا كما ذكر الله الطواف والصلاة. ثم سعوا ولم يصلوا عقب السعي فاستحباب الصلاة عقب السعي كاستحبابها عند الجمرات أو بالموقف بعرفات أو جعل الفجر أربعا قياسا على الظهر»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/١٧١)

ولم أجد من استحب صلاة ركعتين بعد السعي عند الشافعية إلا ما نقله النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن إمام الحرمين، فقال: «قال الشيخ أبو محمد الجويني: رأيت الناس إذا فرغوا من السعي صلوا ركعتين على المروة. قال: وذلك حسن وزيادة طاعة، ولكن لم يثبت ذلك عن رسول الله ﷺ. هذا كلام أبي محمد. وقال أبو عمرو بن الصلاح: ينبغي أن يُكرَه ذلك؛ لأنه ابتداء شعار، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ليس في السعي صلاة. وهذا الذي قاله أبو عمرو أظهر، والله أعلم»[١].

وقد ذهب بعض متأخري الحنفية إلى استحباب صلاة ركعتين بعد الصفا والمروة، ولهم مأخذان في ذلك:

الأول: القياس على ركعتي الطواف.

الثاني: فعل النبي ﷺ أنه صلى ركعتين بعد السعي. وهو المأخذ المعتمد عندهم.

قال ابن الهمام: «فرع: إذا فرغ من السعي يُستحب له أن يدخل فيصلي ركعتين؛ ليكون ختم السعي كختم الطواف، كما ثبت أن مبدأه بالاستلام كمبدئه عنه عليه الصلاة والسلام. ولا حاجة إلى هذا القياس؛ إذ فيه نص، وهو ما روى المطلب بن أبي وداعة قال: " رأيت رسول الله ﷺ حين فرغ من سعيه جاء حتى إذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف، وليس بينه وبين الطائفين أحد"[٢]»[٣].

وقد تتبعه ابن حجر الهيتمي فقال: «وقول بعض الحنفية إنهما سنة؛ لما رواه أحمد، وابن ماجه، وابن حبان... ثم ذكر الحديث- مردودٌ منشؤه أنه تصحَّف عليه

---

(١) المجموع للنووي (١٠٢/٨)، وانظر: الإيضاح للنووي كذلك ص(٨٩)، وحاشية ابن حجر الهيتمي عليه ص(٢٩٧).

(٢) رواه ابن ماجه، كتاب المناسك، باب: الركعتين بعد الطواف، برقم (٢٩٥٨) بلفظ: " سُبْعه "، وأحمد (٣٩٩/٦) في مسند: المطلب بن أبي وداعة بلفظ "أسبوعه" ورواه الحاكم في «المستدرك» (٣٨٤/١) وصححه، ووافقه الذهبي، بلفظ: "فرغ من طوافه".

(٣) شرح فتح القدير (٤٦٠/٢)، وانظر: البحر الرائق (٢٥٩/٢) ففيه كذلك النص على استحباب ركعتين بعد السعي.

"سُبْعه" بـ"سَعْيه"؛ لأن المحب الطبري رواه عمن ذكر من ابن حبان وغيره بلفظ حين فرغ من سُبْعه بالموحدة أي طوافه»[1]

واعتذار الهيتمي عن هذا القائل بأنه تصحَّف عليه اعتذار صحيح؛ فإن الحديث في ركعتي الطواف، وبلفظ: " سُبْعه " يعني طوافه، بل ورد التصريح بالطواف في كثير من الروايات.

ومن ثَمَّ فإن القول باستحباب ركعتين بعد السعي مردود لا وجه له من جهة السمع أو القياس، والله تعالى أعلم.



(١) حاشية ابن حجر الهيتمي على الإيضاح للنووي. ص(٢٩٧)

مسألة (٢): دخول الحمامات المبنية بعد عهده ﷺ

ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوال السلف والأئمة في حكم بناء الحمامات ودخولها، وبين الخلاف فيها ما بين كارهٍ لبنائها، ومُحرِّمٍ لها، ومجيز لإقامتها.

ثم شرع في ذكر أقسام هذه الحمامات المبنية في بلاد الحجاز والشام فقال: «الأقسام أربعة؛ فلا يخلو أمرها: إما أن يحتاج إليها ولا محظور، وإما أن لا يحتاج إليها ولا محظور، وإما أن يحتاج إليها مع محظور، أو يكون هناك محظور من غير حاجة»[1]

ثم تكلم عن حكم كل قسم مراعيًا المصالح والفاسد في ذلك، ومدى حاجة الناس إليها، واختلاف الحكم باختلاف البلدان من حارة، وباردة تحتاج إلى تسخين ماء أو غير ذلك.

والكلام هنا على ما يختص بالتطبيق على القاعدة الأصولية، حيث ناقش الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول مَن مَنع دخولَ مثل هذه الحمامات بالقاعدة الأصولية الراجعة إلى ترك النبي ﷺ، وحجية هذا الترك.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن مثل هذه الحمامات لم تكن موجودة في بيئة النبي ﷺ، فلا يصح الاستدلال على كراهتها بأن النبي ﷺ لم يدخلها، إذ إنه لم يدخلها لفوات مقتضاها في زمنه ﷺ، لا لكراهتها. وترك النبي ﷺ الذي يكون حجة هو ما كان مع وجود المقتضي، وانتفاء المانع.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٣٠٣)، وانظر: الاختيارات الفقهية للبعلي ص(٣٢).

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها أو عدم استحبابه بكون النبي ﷺ لم يدخلها، ولا أبو بكر، ولا عمر؛ فإن هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمام، وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها، وقد عُلِم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام، فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة، أو عدم ما يقتضي الاستحباب بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول، وهو القدرة والإمكان»[1].

وكلام أئمة المذاهب في دخول الحمام لا يبعد عما اختاره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلا أن كلامه تميز بحُسن تقسيم الحاجة لدخول مثل هذه الحمامات، وأنواع المحظورات التي قد تكون فيها، وإعطاءِ كل قسم حكمه من الدخول، أو المنع، أو الأجرة، أو غير ذلك.

قال ابن عابدين تعليقًا على التفرقة بين الرجال والنساء في دخول الحمام: «ولا يختص ذلك بحمام النساء؛ فإن في ديارنا كشف العورة الخفيفة أو الغليظة متحقق من فسقة العوام الرجال، فالذي ينبغي التفصيل، وهو إن كان الداخل يغض بصره بحيث لا يرى عورة أحد، ولا يكشف عورته لأحد فلا كراهة مطلقا، وإلا فالكراهة في دخول الفريقين حيث كانت العلة ما ذكر»[2].

وقال أبو زيد القيرواني: «ولا يدخل الرجل الحمام إلا بمئزر، ولا تدخله المرأة إلا من علة»[3].

وقال النووي بعد ما ذكر الآثار الواردة عن السلف في ذلك: «وأما أصحابنا

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٣١٣)
(٢) حاشية ابن عابدين (٩/٧١)
(٣) كفاية الطالب (٤/٣٥٤)

فكلامهم فيه قليل، وممن تكلم فيه من أصحابنا الإمام الفقيه الحافظ أبو بكر السمعاني المروزى رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١]، فقال: جملة القول في دخول الحمام أنه مباح للرجال بشرط التستر وغض البصر، ومكروه للنساء إلا لعذر من نفاس أو مرض، قال: وإنما كُره للنساء؛لأن أمرهن مبني على المبالغة في التستر، ولما في وضع ثيابهن في غير بيوتهن من الهتك...»[٢].

وقال ابن قدامة: «فأما دخوله فإن كان الداخل رجلا يسلم من النظر إلى العورات ونظر الناس إلى عورته فلا بأس بدخوله... فأما النساء فليس لهن دخوله مع ما ذكرنا من الستر إلا لعذر من حيض، أو نفاس، أو مرض، أو حاجة إلى الغسل ولا يمكنها أن تغتسل في بيتها لتعذر ذلك عليها، أو خوفها من مرض، أو ضرر، فيباح لها ذلك إذا غضت بصرها وسترت عورتها، وأما مع عدم العذر فلا»[٣].

وأما الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما سئل عن دخول الحمام، فأجاب بقوله: «من ترك دخول الحمام لعدم حاجته إليه فقد أحسن، ومن دخلها مع كشف عورته، والنظر إلى عورات الناس أو ظلم الحمامي فهو عاص مذموم، ومن تنعم بها لغير حاجة فهو منقوص [مرجوح][٤]، ومن تركها مع الحاجة إليها حتى يكثر وسخه وقمله فهو جاهل مذموم»[٥].

---

(١) هو أبو بكر محمد ابن الإمام الكبير أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي، السمعاني، الخراساني، المروزي، والد سيد الحفاظ أبي سعد عبد الكريم. وعظ بالنظامية ببغداد، وكانت له معرفة تامة بالحديث، توفي سنة ٥١٠هـ انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/٧)، البداية والنهاية (١٨٠/١٢) سير أعلام النبلاء (٣٧١/١٩)، طبقات ابن هداية الله (٧٢).

(٢) المجموع للنووي (٢٣٦/٢)

(٣) المغني (٣٠٥/١، ٣٠٦)

(٤) كذا بالأصل، ولعلها: مجروح.

(٥) مجموع الفتاوى (٣٤١/٢١)

وتظهر فائدةُ الكلام على هذه المسألة أنها تعالج مسألةً استُحدِثت بعد عهد النبي ﷺ، ولم يكن هنالك كثيرُ نصوصٍ تدل عليها، مما يُظهِر فائدةَ القواعد الأصولية في ضبط الأحكام الشرعية على مسالك الاستدلال الصحيحة، وإبراز فائدة القواعد في بيان أحكام النوازل، أو المستجدات التي يعوزنا النص الصريح إليها.

وقد طرد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذه القاعدة في كل ما لم يفعله النبي ﷺ لعدم وجود المقتضي لفعله، وأن تركه ﷺ له حينئذ لا يكون دليلا لعدم المشروعية، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا كما أن ما خلقه الله في سائر الأرض من القوت واللباس والمراكب والمساكن، لم يكن كل نوع منه كان موجودًا في الحجاز، فلم يأكل النبي ﷺ من كل نوع من أنواع الطعام القوت والفاكهة، ولا لَبِس من كلِّ نوعٍ من أنواع اللباس.

ثم إن مَن كان مِن المسلمين بأرض أخرى: كالشام ومصر والعراق واليمن وخراسان وأرمينية وأذربيجان والمغرب وغير ذلك عندهم أطعمة وثياب مجلوبة عندهم أو مجلوبة من مكان آخر - فليس لهم أن يظنوا تركَ الانتفاع بذلك الطعام واللباس سنةً؛ لكون النبي ﷺ لم يأكل مثله ولم يلبس مثله ؛ إذ عدمُ الفعلِ إنما هو عدمُ دليلٍ واحدٍ من الأدلة الشرعية، وهو أضعف من القول باتفاق العلماء، وسائر الأدلة من أقواله: كأمره ونهيه وإذنه، [و] من قول الله تعالى [التي] هي أقوى وأكبر، ولا يلزم من عدم دليل معين عدم سائر الأدلة الشرعية.

وكذلك إجماع الصحابة أيضا من أقوى الأدلة الشرعية، فنفي الحكم بالاستحباب لانتفاء دليل معين من غير تأمل باقي الأدلة خطأ عظيم»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٣١٤)



قاعدة (١٥) ما فعله النبي ﷺ لسبب يكون مشروعًا عند وجود السبب ولا يُجعَل سنة دائمة [(١)]

وهذه قاعدة أخرى تتعلق بدلالة أفعال النبي ﷺ.

معنى القاعدة:

أن الأفعال التي فعلها النبي ﷺ لسبب، ثم تركها لزوال السبب، تكون مشروعة عند وجود السبب، ولا يجوز فيها أمران:

الأول: إدعاء نسخ مشروعيتها لترك النبي ﷺ لها؛ لأن الترك كان لزوال السبب لا لعدم المشروعية.

الثاني: المداومة على فعلها مع عدم السبب الذي فعلها النبي ﷺ من أجله[(٢)].

وهذه القاعدة لم أجد من نبَّه عليها من العلماء على ما تيسر من بحث، والله أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٩٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٣/٩٤)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): إعطاء المؤلفة قلوبهم

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن سهم المؤلفة قلوبهم باق، ليس منسوخًا.

ووجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ثبت أن النبي ﷺ أعطى المؤلفة قلوبهم من الزكاة؛ وذلك رجاء إسلامهم إذا كانوا كفارًا، وتثبيتهم على الإسلام إذا كانوا حديثي عهدٍ به.

فمتى وُجد هذان السببان أو أحدهما بقي سهم المؤلفة قلوبهم، ولا تصح دعوى نسخه، ومتى انتفى هذان السببان أو أحدهما لم يُعط المؤلفة قلوبهم، وعلى هذا يُحمل فعل الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ من منع إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة، فإن هذا كان لعدم الحاجة إليه، لا لأنه لم يَعُد مشروعًا أو أنه قد نُسِخ.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وما شرعه النبي ﷺ شرعًا معلقًا بسبب إنما يكون مشروعًا عند وجود السبب، كإعطاء المؤلفة قلوبهم ؛ فإنه ثابت بالكتاب والسنة.

وبعض الناس ظن أن هذا نُسخ لما روي عن عمر أنه ذكر أن الله أغنى عن التألف، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر. وهذا الظن غلط ؛ ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم فترك ذلك لعدم الحاجة إليه ؛ لا لنسخه، كما لو فرض أنه عدم في بعض الأوقات ابن السبيل والغارم ونحو ذلك»[١].

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا وافق الإمام أحمد[٢] رَحِمَهُ ٱللَّهُ خلافًا للجمهور

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٩٤)

(٢) قال صاحب المغني (٩/٣١٦): «والمؤلفة قلوبهم وهم المشركون المتألفون على الإسلام، هذا الصنف الرابع من أصناف الزكاة المستحقون لها». وقال المرداوي (٣/١٦٢): «الصحيح من المذهب أن حكم المؤلفة باق، وعليه الأصحاب، وهو من المفردات».

كأبي حنيفة[١]، ومالك[٢]، والشافعي[٣] رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ حيث منعوا إعطاءَ الكافر من الصدقة الواجبة.

وللجمهور مأخذان[٤]:

الأول: زوال السبب الذي من أجله أعطى النبي ﷺ المؤلفة قلوبهم.

الثاني: ترك الصحابة إعطاء المؤلفة قلوبهم فكان هذا إجماعًا منهم.

وهذان المأخذان متعقبان، أما الأول: فبكون النزاع في حالة وجود السبب لا عند زواله، والثاني بأن ترك الصحابة كان لعدم الحاجة، لا لأنهم امتنعوا مع حاجتهم إليه.

فضلا على أن القول بمنع سهم المؤلفة قلوبهم يفضي إلى النسخ، ولا دليل إليه[٥].

وبهذا يظهر القول ببقاء سهم المؤلفة قلوبهم، وكذلك صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) قال الكاساني: (٢/٦٧): «قال عامة العلماء: أنه انتسخ سهمهم، وذهب، ولم يعطوا شيئًا بعد النبي ﷺ، ولا يعطى الآن لمثل حالهم ... والصحيح قول العامة لإجماع الصحابة على ذلك».

(٢) قال ابن عبد البر في «الاستذكار» (٣/٩٤): «قال مالك: لا مؤلفة اليوم».

وانظر: الكافي ص(١١٤)، وبداية المجتهد (١/٢٧٥).

(٣) قال النووي في «الروضة» (٢/٢٠٧): «المؤلفة وهم ضربان؛ كفار ومسلمون، فالكفار قسمان، قسم يميلون إلى الإسلام، ويرغبون فيه بإعطاء مال، وقسم يخاف شرهم، فيتألفون لدفع شرهم، فلا يعطى القسمان من الزكاة قطعاً، ولا من غيرها على الأظهر». وانظر: الأم (٢/٦١).

وقال النووي أيضًا في «شرح مسلم» (١٥/٧٢): «وأما مؤلفة الكفار فلا يعطون من الزكاة، وفي إعطائهم من غيرها خلاف، الأصح عندنا: لا يعطون؛ لأن الله تعالى قد أعز الإسلام عن التألف بخلاف أول الأمر، ووقت قلة المسلمين». وانظر: المجموع (٦/١٨١)

(٤) بدائع الصنائع (٢/٦٧)، المهذب مع شرحه (٦/١٨١)

(٥) المغني لا بن قدامة (٩/٣١٦، ٣١٧)

مسألة (٢): القنوت عند النازلة

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن القنوت في الصلوات عند النوازل مشروع بل مسنون، وأن ادعاء النسخ للقنوت لا يصح ولا يثبت بمجرد ترك النبي ﷺ له، لأن ترك النبي ﷺ له إنما كان لزوال سببه العارض.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن ترك النبي ﷺ للقنوت كان لزوال سببه العارض لا لإبطال مشروعيته، فيبقى مشروعًا عند وجود سببه، ولا يجوز ادعاء نسخه بمجرد الترك.

وبيَّن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ -بعد أن ساق مذاهب العلماء- أن الخلط في هذه المسألة يرجع لعدم تدبر القاعدة الأصولية السالفة الذكر، وعدم التمييز بين ما شُرِع راتبًا وما شرع عارضًا، والقنوت هو من هذا الباب فقد شرع عارضًا للنازلة أو الحاجة، فمتى زال السبب لم يشرع القنوت.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فتنازع المسلمون في القنوت على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه منسوخ فلا يشرع بحال؛ بناء على أنه ﷺ قنت ثم ترك، والترك نسخ للفعل... وهذا قول طائفة من أهل العراق كأبي حنيفة وغيره[1].

---

(١) وهذا ما نقله الطحاوي عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف، من عدم مشروعية القنوت في الفرائض لا في حال النازلة ولا غيرها حيث قال بعد كلام طويل في «شرح معاني الآثار» (١/٢٥٣): «فثبت بما ذكرنا أنه لا ينبغي القنوت في الفجر في حال حربه ولا غيره، قياسًا ونظرًا على ما ذكرنا من ذلك، وهذا قول أبي حنيفة، وأبي يوسف، ومحمد رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ».

وهو بخلاف ما عليه متأخرو الحنفية من أن مشروعية القنوت في النوازل مستمرة، ويكون في صلاة الفجر خاصة، أما ما عدا ذلك فمنسوخ عندهم. قال البدر العيني (٢/٥٩١): «كل ما جاء من القنوت في صلاة الفرض قد نسخ على ما بينا».

وقال ابن عابدين في حاشيته (٢/٤٤٩): «قال الحافظ أبو جعفر الطحاوي: إنما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية، فإن وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به، فعله رسول الله ﷺ، وأما القنوت في الصلوات كلها للنوازل فلم يقل به إلا الشافعي، وكأنهم حملوا ما روي عنه ﷺ أنه قنت في الظهر والعشاء كما في مسلم، وأنه قنت في المغرب أيضا كما في

والثاني: أن القنوت مشروع دائمًا، وأن المداومة عليه سنة، وأن ذلك يكون في الفجر.[(١)]

والقول الثالث: أن النبي ﷺ قنت لسبب نزل به ثم تركه عند عدم ذلك السبب النازل به فيكون القنوت مسنونا عند النوازل، وهذا القول هو الذي عليه فقهاء أهل الحديث، وهو المأثور عن الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ[(٢)]، فإن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما حارب النصارى قنت عليهم القنوت المشهور: اللَّهُمَّ عذب كفرة أهل الكتاب. إلى آخره...

فسنة رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين تدل على شيئين:

أحدهما: أن دعاء القنوت مشروع عند السبب الذي يقتضيه ليس بسنة دائمة في الصلاة.

البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة، والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام ا هـ وهو صريح في أن قنوت النازلة عندنا مختص بصلاة الفجر دون غيرها من الصلوات الجهرية أو السرية. ومفاده أن قولهم بأن القنوت في الفجر منسوخ، معناه: نسخ عموم الحكم لا نسخ أصله».

(١) وهو مذهب مالك والشافعي في المداومة على قنوت الفجر بغير نازلة.

أما بالنسبة للمالكية فقال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١/١٧٤): «القنوت فضيلة في صلاة الصبح». وقال ابن عبد البر في «الكافي» ص(٧٤): «ولا قنوت في شهر رمضان ولا غيره في السنة كلها إلا في الصبح وحدها، وقد روي عن مالك إجازة القنوت في النصف الأخير من شهر رمضان. والقول الأول تحصيل مذهبه عند أصحابه». وانظر القوانين الفقهية ص(٥٧)، وبداية المجتهد (١/١٣١).

وأما عند الشافعية فقد قال النووي في «الروضة» (١/٢٦٥): «القنوت، وهو مستحب بعد الرفع من الركوع في الركعة الثانية من الصبح».

أما القنوت في النوازل: فلم ينقل فيه شيء عن مالك، ولكن نص متأخرو المالكية على أنه لا يشرع القنوت في غير الفجر لا لنازلة ولا لشيء. قال الدسوقي في «حاشيته على الشرح الكبير» (٢/٤٣٤): «قوله: " بصبح فقط " أي لا بوتر، ولا يفعل في سائر الصلوات عند الحاجة إليه كغلاء أو وباء خلافا لمن ذهب لذلك».

وأما عند الإمام الشافعي فقد نص على القنوت في النازلة، قال الشافعي في الأم (١/١٨٢): «ولا قنوت في شيء من الصلوات إلا الصبح، إلا أن تنزل نازلة فيقنت في الصلوات كلهن إن شاء الإمام».

(٢) وهو مذهب الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد سبق بيانه في الهامش السابق، وهو مذهب أحمد وإن اختلفت الروايات عنه في تعيين الصلاة التي يشرع القنوت فيها عند النوازل، حيث ورد عن أحمد خمس روايات في ذلك. قال المرداوي (٢/١٧٥): «وعنه يقنت في جميع الصلوات المكتوبات خلا الجمعة، وهو الصحيح من المذهب نص عليه». وانظر «المغني» لابن قدامة (٢/٥٨٦، ٥٨٧)

الثاني: أن الدعاء فيه ليس دعاء راتبا بل يدعو في كل قنوت بالذي يناسبه كما دعا النبي ﷺ أولا وثانيا. وكما دعا عمر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لما حارب من حاربه في الفتنة فقنت ودعا بدعاء يناسب مقصوده»[١].

ثم قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبينًا سبب النزاع: «وهذا النزاع الذي وقع في القنوت له نظائر كثيرة في الشريعة؛ فكثيرا ما يفعل النبي ﷺ لسبب فيجعله بعض الناس سنة، ولا يميز بين السنة الدائمة والعارضة. وبعض الناس يرى أنه لم يكن يفعله في أغلب الأوقات فيراه بدعة، ويجعل فعله في بعض الأوقات مخصوصًا أو منسوخًا إن كان قد بلغه ذلك»[٢].

ويظهر مما سبق أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُنبِّه على أمر دقيق، وهو مراعاة أقسام السنن المأثورة عن فعل النبي ﷺ، وحكم كلٍّ منها:

فمنها ما يكون سنة دائمة، وصحة الاتباع فيها يعني المواظبة عليها.

ومنها ما يكون سنة عارضة، وصحة الاتباع فيها فعلُها على الصفة التي فعلها النبي ﷺ، مرتبطةً بسببها العارض، وهي مرتبة وسط بين طرفين متناقضين؛ الأول: المداومة عليها وتشبيهها بالسنن الدائمة، والطرف الثاني: إهمالها وادعاء نسخها، أو الحكم ببدعة فاعلها. والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٠٥-١٠٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/١١١)



المَبحَثُ الثَّاني

القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع

قاعدة (١٦) لا إجماع إلا بنص[1]

وهذه القاعدة تتعلق بما يُطلق عليه الأصوليون «مستند الإجماع».

معنى القاعدة:

أن من شروط صحة الإجماع أن يكون عن دليل، وهو ما يسمونه "بالمستند" الذي يستند إليه المجمعون في الحكم الذي أجمعوا عليه[2].

قال ابن تيمية: «لا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان من الرسول ﷺ، ولكن قد يخفى ذلك على بعض الناس ويعلم الإجماع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص من لم يعرف دلالة النص.

وهو دليل ثان مع النص كالأمثال المضروبة في القرآن، وكذلك الإجماع دليل آخر كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع. وكل من هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها؛ فإن ما دل عليه الإجماع، فقد دل عليه الكتاب والسنة، وما دل عليه القرآن فعن الرسول أخذ. فالكتاب والسنة كلاهما مأخوذ عنه. ولا يوجد

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٥)

(٢) انظر مسألة مستند الإجماع في: المستصفى (١/٣٦٤)، وأصول الجصاص (٣/٢٧٧)، واللمع ص(٨٨)، المعتمد (٢/٥٢٠)، والمحصول (٤/١٨٧)، والإحكام للآمدي (١/٣٤٢)، وشرح تنقيح الفصول ص(٢٦٦)، والمسودة (٢/٦٤١)، قواطع الأدلة (٣/٢٢٠)، والتحبير شرح التحرير (٤/١٦٣١)، وشرح الكوكب المنير (٢/٢٥٩)

مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص»[١].

وقال: «وأما مسألة مجردة اتفقوا على أنه لا يستدل فيها بنص جلي ولا خفي فهذا ما لا أعرفه»[٢].

وهذا الشرط متفق عليه بين جماهير الأصوليين من الأئمة الأربعة والمتكلمين.

ووجه هذا الشرط: أن الإجماع لا يكون إلا عن مجتهدين، والمجتهد لا يقول في الدين بغير دليل، فإن القول بغير دليل خطأ[٣].

ولم يخالف في ذلك إلا أفراد لم يسمهم أهل العلم[٤].

واستدل هؤلاء: بأن لو كان الإجماع عن دليل، كان الدليل هو الحجة، فلا فائدة فيه.

وأجاب الجمهور عن ذلك بوجوه[٥]:

أولا: بأنه منتقض بقول النبي ﷺ؛ فإنه حجة في نفسه بالاتفاق، وهو عن دليل، هو الوحي.

ثانيًا: أن فائدة الإجماع مع الدليل تظهر في أمور:

أحدها: تأكيد الحكم وبيانه، وذلك بانضمام السند إلى الإجماع فيكون من قبيل اجتماع دليلين على مدلول واحد.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٥)

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٩)

(٣) شرح الكوكب المنير (٢/٢٥٩)

(٤) قال في «المعتمد» (٢/٥٢٠): «ذكر " قاضي القضاة " -يعني القاضي عبد الجبار- في الشرح أن قومًا أجازوا انعقاد الإجماع عن توفيق، لا توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب، وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمارة».
وكان الأولى بالأصوليين رَحِمَهُمُ اللَّهُ الإعراض عن قول لم يُعلم له قائلٌ من أهل العلم، ما دام حصل الاتفاق على اشتراط الدليل في الإجماع، ولعل ما دفعهم على إيراده في كتبهم دفع شبهته، فاحتاجوا ذكر القول أولا، ثم الجواب عن دليله.

(٥) الإحكام للآمدي (١/٣٤٥)، والتحبير شرح التحرير (٤/١٦٣١)، وشرح الكوكب (٢/٢٥٩)، وأصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٣/١٧٢)

ثانيها: سقوط البحث عن دليل الإجماع بعد تحققه.

ثالثها: حرمة الخلاف بعد انعقاده، وقد كان سائغًا قبله.

ثالثًا: أن اشتراط أن يكون الإجماع عن دليل، يوجب عدم انعقاده إلا عن دليل، وهي فائدة بحيث لا يُدَّعى إجماع بلا دليل.

إذا تبين أن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل؛ فإنه لا خلاف بين الأصوليون أنه ينعقد عن دليل من الكتاب أو السنة[1].

واختلفوا في انعقاد الإجماع عن غير نصوص الكتاب والسنة من الأدلة كالقياس، فذهب جماهير الأصوليين إلى انعقاد الإجماع بكل ذلك[2].

ولم يخالف في ذلك إلا محمد بن جرير الطبري[3]، والظاهرية[4].

وقد يظن القارئ لكلام ابن تيمية أنه يوافقهم في أن الإجماع لا ينعقد إلا عن نص من كتاب وسنة بحيث لا ينعقد عن قياس أو اجتهاد؛ لقوله: «ولا يوجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص»[5].

ولكن هذا القول لا ينبغي أن يُنسَب لابن تيمية، وذلك لأمور:

أولاً: أن كلامه السابق لم يخرج منه مخرج التقعيد الأصولي، بل كان في معرض حكايته لنتيجة استقرائه لمواضع الإجماع، فهو لم يجد إجماعًا إلا وفيه نص، لا أن

---

(١) قواطع الأدلة (٣/٢٢٢)

(٢) انظر: المستصفى (١/٣٦٤)، والإحكام للآمدي (١/٣٤٦)، شرح اللمع للشيرازي (٢/٦٨٣)، وقواطع الأدلة (٣/٢٢٣)، شرح تنقيح الفصول ص(٢٦٦)، التحبير شرح التحرير(٤/١٦٣٣)، أصول السرخسي (١/٣٠١)، وأصول الجصاص (٣/٢٧٧-٢٧٩)

(٣) والتحقيق في مذهبه أنه نفى تصوره لا وقوعه. نقله عنه الغزالي في «المستصفى» (١/٣٦٤)، والآمدي في الإحكام (١/٣٤٦)

(٤) الإحكام لابن حزم (١/٦٥١)

(٥) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٥)

الإجماع لا ينعقد إلا بذلك.

ثانيًا: أنه يقر أن المجتهدين الذين أجمعوا على مسألة قد تختلف مسالكهم في إثبات الإجماع؛ فمنهم من يجد النص فيستند إليه في الإجماع، ومنهم من لم يجده، فيجتهد فيوافق النص، فهذا دليل على أنه يرى أن الإجماع قد ينعقد بالاجتهاد.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حول الأمرين السابقين: «وعلى هذا فالمسائل المُجمَع عليها قد تكون طائفةٌ من المجتهدين لم يعرفوا فيها نصًّا، فقالوا فيها باجتهاد الرأي الموافق للنص، لكن كان النصُّ عند غيرهم. وابنُ جرير وطائفةٌ يقولون: لا ينعقد الإجماع إلا عن نص نقلوه عن الرسول مع قولهم بصحة القياس.

ونحن لا نشترط أن يكونوا كلهم علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، لكن استقرأنا موارد الإجماع فوجدناها كلها منصوصة»[1].

ثالثًا: أن القول بجواز انعقاد الإجماع بالاجتهاد والقياس هو اختيار جده أبي البركات في «المسودة»[2]، ولم يتعقبه ابن تيمية فدل ذلك على عدم مخالفته له.

رابعًا: أن كلام العالم إذا احتمل وجهين، فيكون حمله على ما يوافق قول جمهور العلماء أولى من حمله على المعارضة والشذوذ. والله تعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٦)

(٢) قال أبو البركات (٢/٦٤١): «يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد خلافًا لابن جرير، ولنفاة القياس».

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: مشروعية المضاربة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن المضاربة مشروعة، وهو مما لا خلاف فيه بين أهل العلم في الجملة[1].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة

ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص، منها المضاربة، فبين الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ تخريجًا على القاعدة أن المضاربة جائزة بالإجماع المستفاد من النص.

قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد كان بعض الناس يذكر مسائل فيها إجماع بلا نص، كالمضاربة.

وليس كذلك بل المضاربة كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش؛ فإن الأغلب كان عليهم التجارة وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال.

ورسول الله ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة كما سافر بمال خديجة، والعير التي كان فيها أبو سفيان كان أكثرها مضاربة مع أبي سفيان وغيره، فلما جاء الإسلام أقرها رسول الله ﷺ. وكان أصحابه يسافرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك، والسنة قوله وفعله وإقراره. فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة.

والأثر المشهور فيها عن عمر الذي رواه مالك في الموطأ[2]، ويعتمد عليه

---

(١) قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن القراض بالدنانير والدراهم جائز» ص(١٤٠).

(٢) كتاب القراض، باب ما جاء في القراض (٦٨٧/٢)، ورواه أيضًا الدارقطني، كتاب البيوع (٦٣/٣)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب القراض (١١٠/٦). وقال الحافظ ابن حجر: «إسناده صحيح» التلخيص الحبير (٦٦/٣).

الفقهاء لما أرسل أبو موسى بمال أقرضه لابنيه، واتجرا فيه وربحا، وطلب عمر أن يأخذ الربح كله للمسلمين لكونه خصهما بذلك دون سائر الجيش.

فقال له أحدهما: لو خسر المال كان علينا، فكيف يكون لك الربح وعلينا الضمان؟ فقال له بعض الصحابة: اجعله مضاربا فجعله مضاربة.

وإنما قال ذلك لأن المضاربة كانت معروفة بينهم، والعهد بالرسول قريب لم يحدث بعده فعلم أنها كانت معروفة بينهم على عهد الرسول كما كانت الفلاحة وغيرها من الصناعات كالخياطة والجزارة»[1].

ولم يخرج كلام ابن تيمية عن كلام الأئمة في مشروعية المضاربة، إلا أن بعض العلماء قد يكتفي بالإجماع في إثبات مشروعية المضاربة، أو بالقياس على غيرها كالقياس على المساقاة، فضلا عن من يجعلها خلاف القياس[2].

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين أنها ثابتة بالنص مع الإجماع، وأنها ليست على خلاف القياس؛ لأنها من باب المشاركات لا باب المعاوضات، والله تعالى أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (١٩/١٩٥،١٩٦)

(٢) البناية شرح الهداية (٩/٥٣)، المعونة (٢/٨١١)، مغني المحتاج (٢/٣٩٩)، المغني (٧/١٣٢)



قاعدة (١٧) الإجماع لا ينسخ نصًّا ولا يدل على نصٍّ ناسخ لم يبلغنا[١]

وهذه القاعدة تشترك بين قواعد النسخ وقواعد الإجماع عند الأصوليين، وقد آثرتُ ذكرَها في القواعد الأصولية المتعلقة بالإجماع؛ لكون الكلام فيها يعتمد على مستند الإجماع.

وهي قاعدة مهمة، تدفع إيهام التعارض بين الأدلة، ويُعبّرُ عنها الأصوليون بقولهم: «الإجماع لا يُنسَخ، ولا يُنسَخ به»[٢]، والكلام في هذه القاعدة على الجزء الثاني من هذه المقولة، وهو أن الإجماع لا يكون ناسخًا.

معنى القاعدة:

أن الإجماع المتحقق لا ينسخ نصًّا متقدمًا عنه؛ وذلك لأن الإجماع لا ينعقد إلا بعد وفاة النبي ﷺ، وقد علم أنه بوفاته ﷺ ينقطع التشريع، والنسخ تشريع، فلا يحصل بعد وفاته ﷺ نسخٌ أصلا[٣]. **وهذا أحد مسلكي بيان القاعدة.**

والمسلك الثاني أن يقال: الإجماع لا يكون ناسخًا؛ لأنه لا ينعقد على خلاف النص؛ وذلك لأن الإجماع لابد له من مستند.

فإن كان المجمعون لم يطلعوا على هذا النص، كان إجماعهم باطلاً، لوجود ما يخالفه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/٣٣)

(٢) شرح تنقيح الفصول ص(٢٤٦)، البحر المحيط (١٢٨/٤)، الإبهاج (٢٧٧/٢).

(٣) قواطع الأدلة (٩١/٣)، مذكرة الشنقيطي ص(١٥٦)

وإن اطلعوا عليه وأجمعوا على خلافه، دل على أن هذا النص مرجوح، وأن ما استندوا إليه في إجماعهم راجح، وبذلك يكون الناسخ للنص هو النص الذي استندوا إليه، ويكون ذلك من نسخ النص بالنص، لا من نسخ النص بالإجماع[(١)].

قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبالجملة فما شرعه النبي ﷺ لأمته شرعا لازمًا إنما لا يمكن تغييره؛ لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يظن بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا ؛ لا سيما الصحابة ؛ لا سيما الخلفاء الراشدون ؛ وإنما يظن ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال: كالرافضة والخوارج الذين يكفرون بعض الخلفاء أو يفسقونه.

ولو قدر أن أحدا فعل ذلك لم يقره المسلمون على ذلك ؛ فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك»[(٢)].

وإلى عدم جواز نسخ النص بالإجماع ذهب جماهير الأصوليين[(٣)]، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من المعتزلة، ووافقهم عيسى بن أبان من الحنفية[(٤)].

يقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد نقل عن طائفة: كعيسى بن أبان وغيره من أهل الكلام والرأي من المعتزلة، وأصحاب أبي حنيفة ومالك: أن الإجماع ينسخ به

---

(١) اللمع للشيرازي ص(٦٠)، أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٦٧/٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٩٣/٣٣)

(٣) انظر: المستصفى (٢٣٩/٢)، الإحكام للآمدي (١٩٩/٣)، أصول الجصاص (٢٩٠/٢)، شرح تنقيح الفصول ص(٢٤٦)، بيان المختصر (٥٥٥/٢)، اللمع ص(٦٠)، قواطع الأدلة (٩١/٣)، نهاية السول للإسنوي (٥٨٩/٢)، الإبهاج (٢٧٧/٢).

(٤) نقله عنهم الجصاص في أصوله المسمى بـ«الفصول في الأصول» (٢٩٠/٢)، والآمدي في «الإحكام» (١٩٩/٣)، وشمس الدين الأصفهاني في «بيان المختصر» (٥٥٥/٢).

وعيسى بن أبان بن صدقة، هو أبو موسى الكوفي الحنفي، ولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها سنة ٢٢١هـ من كتبه: «إثبات القياس» و «اجتهاد الرأي». انظر الجواهر المضيئة (٦٧٨/٢)، الفوائد البهية ص(١٥١)

نصوص الكتاب والسنة، وكنا نتأول كلام هؤلاء على أن مرادهم أن الإجماع يدل على نص ناسخ، فوجدنا من ذكر عنهم أنهم يجعلون الإجماع نفسه ناسخًا.

فإن كانوا أرادوا ذلك، فهذا قول يُجوِّز تبديلَ المسلمين دينَهم بعد نبيهم كما تقول النصارى من أن المسيح سوغ لعلمائهم أن يحرموا ما رأوا تحريمه مصلحة ؛ ويحلوا ما رأوا تحليله مصلحة، وليس هذا دين المسلمين، ولا كان الصحابة يسوغون ذلك لأنفسهم...»[(١)].

ولم يُنكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول بأن الإجماع يكون ناسخًا للنص فقط، بل ينكر كذلك القول بأن الإجماع يدل على نص ناسخ لا يعلمه المسلمون؛ لأن مآل القولين واحد، فكلاهما يفضي إلى تغيير الشريعة وتبديلها.

وبهذا يُنكِر ابنُ تيمية على جمهور الأصوليين والفقهاء مسلكَهم في الجمع بين الإجماع الذي انعقد على خلاف ما دل عليه النص، بأن الإجماع دل على أن هذا النص منسوخٌ، وإن لم يعلموا ناسخه. فيقولون: الإجماع لا يُنْسَخ به، ولكن يدل على منسوخ[(٢)].

ويعترض ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ على هذا القول، ويرى أن القول به يُفضي إلى ضياع

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٩٣، ٩٤)

(٢) قال أبو بكر الجصاص (٢/٢٩٠): «ومعلوم أن النسخ لا يصح إلا من طريق التوقيف، ولا يصح بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، إلا أن الإجماع إذا حصل على زوال حكم قد ثبت بالنص دلنا الإجماع على أنه منسوخ بتوقيف، وإن لم ينقل إلينا اللفظ الناسخ له».

وقال الشيرازي في «اللمع» ص(٦٠): «و أما النسخ بالإجماع فلا يجوز؛ لأن الإجماع حادث بعد موت النبي ﷺ، فلا يجوز أن ينسخ ما يتقرر في شرعه، ولكن يستدل بالإجماع على النسخ فإن الأمة لا تجتمع على الخطأ، فإذا رأيناهم قد أجمعوا على خلاف ما ورد به الشرع دلنا ذلك على أنه منسوخ».

وقال ابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (٣/٩٢): «إنما استدل من مخالفة الإجماع له على تقدم نسخه، فصار منسوخا بغير الإجماع لا بالإجماع، فصار الإجماع في هذا الموضع دليلا عن النسخ، ولم يقع به النسخ».

وقال أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول» (١/٤٣٤): «فإذا أجمعت الأمة على إزالة حكم ثبت بالكتاب والسنة كان ذلك دليلا على ثبوت دليل وقع النسخ به، ولا يجوز أن ينسخ بالإجماع؛ لأن الإجماع ليس بدليل وإنما هو صدار عن الدليل الذي ثبت به الحكم من الكتاب أو السنة».

وانظر: البحر المحيط (٤/١٢٩)، العدة لأبي يعلى (٣/٨٢٦)، التحبير شرح التحرير (٦/٣٠٦٤).

النصوص الناسخة وحفظ المنسوخة، وهذا ينافي حفظَ الشريعة ونصوصَها، كما يفتح البابَ لكل من ادعى نسخ نصٍّ بأن الإجماع دلَّ على نسخه، بغير نص يكون ناسخًا[1].

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بل كل ما أجمع المسلمون عليه فلا يكون إلا موافقا لما جاء به الرسول ﷺ، لا مخالفا له، بل كل نص منسوخ بإجماع الأمة فمع الأمة النص الناسخ له ؛ تحفظ الأمة النص الناسخ كما تحفظ النص المنسوخ، وحفظ الناسخ أهم عندها وأوجب عليها من حفظ المنسوخ»[2].

فخلاصة مما سبق أن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوافق جمهور الأصوليين والفقهاء في أمرين، ويخالفهم في أمر، أما الأمران فهما:

الأول: أن الإجماع لا يكون ناسخًا للنص.

الثاني: أنه لو كان هناك نسخٌ لكان الناسخ مستند الإجماع لا الإجماع نفسه.

وأما الأمر الذي خالفهم فيه: فهو وجوب معرفة النص الناسخ الذي اعتمد عليه الأصوليون في دعوى النسخ، بحيث لا يكون النص المنسوخ باقيًا معلومًا، والناسخ غير معلوم.

ولا يعارض هذا ما قرره الأصوليون من أن الإجماع من طرق معرفة النسخ[3]؛ لأن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يعارض ذلك، بل يرى أنه يجب على الأمة كما أجمعت على نسخِ نصٍّ، أن تجتمع على حفظ الناسخ، فلا تحفظ المنسوخ، وتُضيِّع الناسخ.

فكان من لوازم الإجماع على نسخ نص عند الشيخ حِفْظُ النص الناسخ.

وينبه شيخ الإسلام على قاعدة أصولية أخرى متعلقة بما سبق، وهي:

---

(١) مجموع الفتاوى (١١٥/٣٢)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٢/٣٣)

(٣) ذكر كثير من الأصوليين أن الإجماع من الطرق التي يعرف بها النسخ، ومن هؤلاء: الغزالي في «المستصفى» (١١٧/٢)، الآمدي في «الإحكام» (٢٢٣/٣)، وابن الحاجب كما في «بيان المختصر» للأصفهاني (٥٤٠/٢)، والمرداوي في «التحبير» (٣٠٥٤/٦)



قاعدة (١٨) الإجماعُ لا ينعقدُ على خِلاف سُنة

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ «فلا يكون قط إجماع يجب اتباعه مع معارضته لنص آخر لا مخالف له»[١].

ويقول أيضًا: «فلا تترك سنة ثابتة إلا بسنة ثابتة، ويمتنع انعقاد الإجماع على خلاف سنة إلا ومع الإجماع سنة معلومة نعلم أنها ناسخة للأولى»[٢].

وقال أيضًا: «ولا يجوز لأحد أن يظن بالصحابة أنهم بعد رسول الله ﷺ أجمعوا على خلاف شريعته»[٣].

وهذه القاعدة من القواعد المقررة عند الأصوليين، لأن انعقاد الإجماع على خلاف السنة يقدح في صحة الإجماع أصلاً.



(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٦٨)

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٥٧)، وانظر (١٩/٢٦٧)

(٣) مجموع الفتاوى (٣٣/٣٢)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): تأجيل الدية على ثلاث سنين

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الدية إذا وجبت على العاقلة فإنها تؤخذ منهم معجلة أو مؤجلة على ثلاث سنين بحسب المصلحة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من أوجب أخذَ ديةَ القتل الخطأ مؤجلةً على ثلاث سنين استدل - كما ظهر له-بإجماع الصحابة على ذلك، فبيَّن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن هذا الإجماع لا ينعقد على خلاف ما ثبت عن النبي ﷺ في كونه أخذها معجلة. ويكون للإمام الخيار في أخذها على أحد الوجهين بحسب المصلحة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن النبي ﷺ لم يؤجلها بل قضى بها حالة[1]، وعمر أجلها ثلاث سنين[2]. فكثير من الفقهاء يقولون لا تكون إلا مؤجلة، كما قضى به عمر، ويجعل ذلك بعضهم إجماعًا، وبعضهم قال: لا تكون إلا حالة[3].

والصحيح أن تعجيلها وتأجيلها بحسب الحال والمصلحة فإن كانوا مياسير ولا ضرر عليهم في التعجيل أخذت حالة، وإن كان في ذلك مشقة جعلت مؤجلة.

---

(١) وذلك فيما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها، وما في بطنها. فاختصموا إلى النبي ﷺ فقضى أن دية جنينها غرة عبد أو وليدة، وقضى أن دية المرأة على عاقلتها».
البخاري، كتاب الديات، باب: جنين المرأة وأن العقل على الوالد وعصبة الوالد لا على الولد، برقم (٦٥١٢)، ومسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، برقم (١٦٨١/٣٦)

(٢) أخرجه البيهقي، كتاب الديات، باب: تنجيم الدية على العاقلة (١٠٩/٨، ١١٠).

(٣) حكاه المرداوي عن بعض الحنابلة. الإنصاف (١٣١/١٠)

وهذا هو المنصوص عن أحمد: أن التأجيل ليس بواجب، كما ذكر كثير من أصحابه أنه واجب؛ موافقة لمن ذكر ذلك من أصحاب أبي حنيفة، والشافعي، ومالك، وغيرهم ؛ فإن هذا القول في غاية الضعف»[١].

وقد صرح بوجوب تأجيل الدية على ثلاث سنين الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والحنابلة[٤]، بخلاف الشافعية فقالوا: تثبت مؤجلة في حقهم، والوجوب ليس مرادًا[٥].

ومأخذ جمهور الأئمة قضاء عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وموافقة الصحابة، ولم يظهر في هذا القضاء الوجوب، وإنما التأجيل مراعاة للمصلحة وتخفيفًا على العاقلة.

ولذلك فإن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لا يرى توحيد القول بتأجيل الدية؛ لأنه مخالف لهدي النبي ﷺ، بل يرى العمل بفعل النبي ﷺ عند وجود المقتضي لذلك من اليسار والغنى، وبفعل عمر وعلي من تأجيلها عند وجود المقتضى لذلك من الفقر والحاجة، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٥٦)

(٢) قال الكاساني في «بدائع الصنائع»: «لا خلاف في أن دية الخطأ تجب مؤجلة على العاقلة في ثلاث سنين لإجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على ذلك؛ فإنه روي أن سيدنا عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قضى بذلك بمحضر من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولم ينقل أنه خالفه أحد فيكون إجماعًا».

(٣) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٣/٩٤٨): «تنجم الدية على العاقلة في ثلاث سنين، لما روي ان عمر و عليًا قضيا بالدية على العاقلة في ثلاث سنين، ولم يخالف عليهما أحد، ولأن العاقلة تحمل مواساة للجاني، فيجب أن يخفف عنها»

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (١٠/١٣١): «وما تحمله العاقلة يجب مؤجلا في ثلاث سنين في كل سنة ثلثه إن كان دية كاملة وهذا بلا نزاع».

(٥) قال الخطيب الشربيني تعليقًا على قول النووي: (وتؤجل على العاقلة): «تنبيه: قوله: "تؤجل" يقتضي أنه لا بد من تأجيل بضرب الحاكم، وليس مرادًا قطعا». مغني المحتاج (٤/٩٧).

مسألة (٢): إعطاء المؤلفة قلوبهم

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن سهم المؤلفة قلوبهم باق، ليس منسوخًا.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من منع سهم المؤلفة قلوبهم، استدل بإجماع الصحابة على عدم إعطائهم، فبين ابن تيمية أن هذا الإجماع لا ينعقد على خلاف سنة النبي ﷺ، لأنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه أعطى المؤلفة قلوبهم، فلا يجوز نسخ سنة النبي ﷺ بالإجماع.

وأما فعل الصحابة فيحمل على الجواز، بحيث يُستدل به على جواز الأمرين؛ الإعطاء والمنع بحسب المصلحة التي يراها الإمام.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبعض الناس ظن أن هذا نسخ لما روي عن عمر: أنه ذكر أن الله أغنى عن التألف فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وهذا الظن غلط؛ ولكن عمر استغنى في زمنه عن إعطاء المؤلفة قلوبهم فترك ذلك لعدم الحاجة إليه؛ لا لنسخه»[١]

وقد ذهب جمهور العلماء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، إلى أنه لا يعطى المؤلفة قلوبهم بعد ظهور الإسلام استنادًا لفعل الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، بينما ذهب الحنابلة إلى أن سهم المؤلفة قلوبهم باق لم ينسخ.

قال ابن قدامة: «وقد ثبت أن رسول الله ﷺ أعطى المؤلفة من المشركين والمسلمين، وأعطى أبو بكر عديَّ بن حاتم، وقد قدم عليه بثلاثمائة جمل من إبل

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٩٤)

الصدقة ثلاثين بعيرا.

ومخالفة كتاب الله وسنة رسوله واطراحها بلا حجة لا يجوز، ولا يثبت النسخ بترك عمر وعثمان إعطاء المؤلفة ولعلهم لم يحتاجوا إلى إعطائهم فتركوا ذلك لعدم الحاجة إليه لا لسقوطه»[1].

وقد سبقت المسألة وذكر أقوال العلماء، ومآخذهم فيها تحت قاعدة: «ما شرعه النبي ﷺ لسبب يكون مشروعًا عند وجود السبب»، من قواعد السنة[2].



(١) المغني (٣١٦/٩)

(٢) ص(١٧٩) من هذا البحث.

مسألة (٣): نكاح الزانية

اختار ابن تيمية عدم جواز نكاح الزانية حتى تتوب.

قال الشيخ: «نكاح الزانية حرام حتى تتوب، سواء كان زَنَى بها هو أو غيرُه. هذا هو الصواب بلا ريب، وهو مذهب طائفة من السلف والخلف: منهم أحمد بن حنبل[(١)] وغيره[(٢)]»[(٣)].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣﴾[النور: ٣]

وأما جمهور أهل العلم كالأئمة الثلاثة أبي حنيفة[(٤)]، ومالك[(٥)]، والشافعي[(٦)] فذهبوا إلى جواز نكاح الزانية، ولم يشترطوا التوبة من الزنا.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من أجاز نكاح الزانية ذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا

---

(١) قال ابن قدامة في «المغني» (٩/٥٦١، ٥٦٢): «وإذا زنت المرأة لم يحل لمن يعلم ذلك نكاحها إلا بشرطين أحدهما: انقضاء عدتها... والشرط الثاني: أن تتوب من الزنا».

(٢) مثل: قتادة، وإسحاق، و أبي عبيد. انظر: المغني (٩/٥٦٢)، و«البيان» للعمراني (٩/٢٥٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٢/١٠٩)

(٤) قال المرغيناني في «الهداية» (١/١٩٤): «وإن تزوج حبلى من زنا جاز النكاح، ولا يطؤها حتى تضع حملها، وهذا عند أبي حنيفة ومحمد. وقال أبو يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ: النكاح فاسد».

(٥) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٢/٥٧٨): «ويجوز تزويج الزانية إذا استبرأت من الزاني بها، ومن غيره، خلافًا لمن منع ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[النساء:٣]، فعمّ؛ ولأنها خالية من الأسباب المانعة من نكاحها».

(٦) قال الإمام الشافعي في «الأم» (٦/٣٠، ٣١): «لو نكح امرأة لم يعلم أنها زنت، فعلم قبل دخولها عليه أنها زنت قبل نكاحه، أو بعده لم تحرم عليه، ولم يكن له أخذ صداقه منها، ولا فسخ نكاحها، وكان له إن شاء أن يمسك، وإن شاء أن يطلق. وكذلك إن كان هو الذي وجدته قد زنى قبل أن ينكحها، أو بعدما نكحها قبل الدخول أو بعده، فلا خيار لها في فراقه، وهي زوجته بحالها، ولا تحرم عليه، وسواء حد الزاني منهما أو لم يحد، أو قامت عليه بينة أو اعترف. لا يحرم زنا واحد منهما ولا زناهما ولا معصية من المعاصي الحلال إلا أن يختلف ديناهما بشرك وإيمان».

زَانِيَةً كُلَّ..﴾ منسوخ.

ثم اختلفوا في الناسخ على قولين:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[النور: ٣٢].

وهو ما ذكره الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن سعيد بن المسيب[1].

الثاني: وقوع الإجماع على ترك العمل بقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً كُلَّ.﴾، فدل هذا الترك على إنها منسوخة، وإن كان النص الناسخ غير معلوم.

وأجاب الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن القول الثاني بالقاعدة الأصولية: أن الإجماع على فرض وقوعه لا ينسخ نصًا، ولا يدل على ناسخ لم يبلغنا، بل الإجماع إذا انعقد على نسخ نصٍّ، فيجب أن يكون النص الناسخ معلومًا.

يقول الشيخ: «وأما النسخ، فقال سعيد بن المسيب وطائفة: نسخها قوله: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾، ولما علم أهلُ هذا القولِ أن دعوى النسخ بهذه الآية ضعيف جدًّا، ولم يجدوا ما ينسخها، فاعتقدوا أنه لم يقل بها أحد، قالوا: هي منسوخة بالإجماع، كما زعم ذلك أبو علي الجُبَّائي[2]، وغيره.

---

(١) قال الشافعي في «الأم» (٢٨/٦) في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾[النور:٣]: «اختُلف في تفسير هذه الآية، فقيل: نزلت في بغايا كانت لهنَّ رايات، وكنَّ غير محصنات، فأراد بعضُ المسلمين نكاحَهن، فنزلت هذه الآية بتحريم أن ينكحن إلا من أعلنَ بمثل ما أعلنَّ به أو مشركًا. وقيل: كن زواني مشركات، فنزلت لا ينكحهن إلا زان مثلهن مشرك، أو مشرك وإن لم يكن زانيا. ﴿وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[النور:٣]، وقيل غير هذا. وقيل: هي عامة، ولكنها نُسخت. أخبرنا سفيان، عن يحيى بن سعيد، عن ابن المسيب، في قوله: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً﴾ قال: هي منسوخة، نسختها ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[النور:٣٢]، فهي من أيامى المسلمين».

(٢) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام البصري، أبو علي الجبائي شيخ طائفة الاعتزال في زمانه، وعليه اشتغل أبو الحسن الأشعري ثم رجع عنه، وللجبائي تفسير حافل مطول له فيه اختيارات غريبة في التفسير، له عدة مصنفات منها: كتاب «الأصول»، وكتاب «النهي عن المنكر»، كتاب «الرد على المنجمين» توفي سنة ٣٠٣هـ انظر: البداية والنهاية (١٢٥/١١)، وسير أعلام النبلاء (١٨٣/١٤)، الفرق بين الفرق (١٨٤)، وشذرات الذهب (٢٨٩/٢).

أما على قول مَن يرى من هؤلاء أن الإجماع ينسخ النصوص، كما يُذكَر ذلك عن عيسى بن أبان وغيره، وهو قول في غاية الفساد؛ مضمونه أن الأمة يجوز لها تبديل دينها بعد نبيها، وأن ذلك جائز لهم كما تقول النصارى: أبيح لعلمائهم أن ينسخوا من شريعة المسيح ما يرونه ؛ وليس هذا من أقوال المسلمين.

ومِمَّن يظنُّ الإجماعَ مَن يقولُ: الإجماعُ دلَّ على نصٍّ ناسخٍ لم يبلغنا. ولا حديثُ إجماعٍ في خلاف هذه الآية.

وكل من عارض نصًّا بإجماع، وادعى نسخَه من غير نص يعارض ذلك النص، فإنه مخطئ في ذلك كما قد بسط الكلام على هذا في موضع آخر، وبُيِّن أن النصوص لم ينسخ منها شيء إلا بنص باق محفوظ عند الأمة. وعلمها بالناسخ الذي العمل به أهم عندها من علمها بالمنسوخ الذي لا يجوز العمل به. وحفظ الله النصوص الناسخة أولى من حفظه المنسوخة»[1].

ثم أجاب الشيخ عن القول الأول، فقال: «وقول من قال: هي منسوخة بقوله: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ﴾ في غاية الضعف؛ فإن كونها زانيةً وصفٌ عارض لها، يوجب تحريمًا عارضًا، مثل كونها مُحْرِمةً، ومعتدة، ومنكوحة للغير؛ ونحو ذلك مما يوجب التحريم إلى غاية.

ولو قدر أنها مُحرَّمة على التأبيد لكانت كالوثنية، ومعلوم أن هذه الآية لم تتعرض للصفات التي بها تُحرِّم المرأة مطلقا أو مؤقتا؛ وإنما أمر بإنكاح الأيامى من حيث الجملة؛ وهو أمر بإنكاحهن بالشروط التي بيَّنها، وكما أنها لا تُنكَح في العدة

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/١١٥)

والإحرام، لا تنكح حتى تتوب»[١].

فتبقى الآية الدالة على تحريم نكاح الزانية على المؤمنين محكمة لا نسخ فيها، وأن ادعاء النسخ بمجرد ترك العمل بها، لا يصح، ويظهر من ذلك صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة الأصولية أن الإجماع لا ينسخ به، كما أنه لا يدل على ناسخ لم يبلغنا. والله أعلم.

ويجدر بالذكر هنا أن من أجاز نكاح الزانية قال بكراهته؛ للآية الكريمة، ولغيرها من الأدلة التي استدل بها غيرهم على التحريم.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فالاختيار للرجل أن لا يَنكح زانيةً، وللمرأة أن لا تنكح زانيًا، فإن فعلا فليس ذلك بحرام على واحد منهما»[٢].

وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: «وإذا ثبت جوازه، فابتداؤه مكروه؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ﴾، ولا بد أن يكون لها تأثير في المنع، وقوله: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾، وقوله ﷺ عليك بذات الدين تربت يداك، وذلك لا يؤمن معه فساد النسب..»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/١١٤، ١١٥)

(٢) الأم (٦/٣٠)

(٣) المعونة (٢/٥٧٩) والحديث: رواه البخاري، كتاب النكاح، باب: الأكفاء في الدين، برقم (٥٠٩٠)، ومسلم، كتاب الطلاق، باب: استحباب نكاح ذات الدين، برقم (٧١٥)

مسألة (٤): طلاق الثلاث مجموعة يقع واحدًا

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الطلاق الثلاث مجموعة يقع واحدًا، وأن الله ﷻ لم يشرع الطلاق جملة قط.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من ذهب إلى إيقاع الطلاق ثلاثًا احتج بالإجماع على ذلك، لاتفاق الصحابة على قول عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وأجاب ابن تيمية عن هذا القول بالقاعدة الأصولية أن الإجماع لا يكون على خلاف نص، ولا يُنسَخ به نص.

وقد ورد النص صريحًا في كون النبي ﷺ لم يوقع الثلاث مجتمعة إلا واحدة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا نعرف أن أحدًا طَلَّق على عهد النبي ﷺ امرأته ثلاثًا بكلمة واحدة فألزمه النبي ﷺ بالثلاث، ولا روي في ذلك حديث صحيح، ولا حسن، ولا نقل أهل الكتب المعتمد عليها في ذلك شيئا ؛ بل رويت في ذلك أحاديث كلها ضعيفة باتفاق علماء الحديث بل موضوعة.

بل الذي في صحيح مسلم وغيره من السنن والمسانيد عن طاووس عن ابن عباس أنه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر: طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم[1].

---

(١) رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، برقم (١٤٧٢)، وأبو داود، كتاب الطلاق، باب: نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، برقم (٢٢٠٠)، والنسائي، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة، برقم (٣٤٠٦).

وفي رواية لمسلم وغيره عن طاووس أن أبا الصهباء قال لابن عباس: أتعلم إنما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وثلاثا من إمارة عمر ؟ فقال ابن عباس: نعم[1]...»[2].

وهذان الحديثان نصان في كون الطلاق ثلاثًا مجتمعة تقع واحدة في عهد النبي ﷺ، وأبي بكر وبعضًا من خلافة عمر رضي الله عنهما.

ومن قال بوقوع الطلاق ثلاثًا أجاب عن حديث ابن عباس السابق بعدة أجوبة، جمعها الحافظ ابن حجر في «الفتح» فبلغت عشرة[3].

وأصرح من هذين الحديثين ما رواه محمد بن إسحاق صاحب المغازي، واحتج به، عن داود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلاثا في مجلس واحد، فحزن عليها حزنا شديدا، فسأله النبي ﷺ: «كيف طلقتها؟» قال: ثلاثًا في مجلس واحد. فقال النبي ﷺ: «إنما تلك واحدة، فارتجعها إن شئت». فارتجعها[4].

قال الحافظ ابن حجر: «أخرجه أحمد، وأبو يعلى وصححه من طريق محمد ابن إسحاق». ثم قال: «وهذا الحديث نص في المسألة لا يقبل التأويل الذي في غيره من الروايات الآتي ذكرها»[5]. ثم ذكر أن الجمهور أجابوا عنه بأربعة أشياء وأجاب عنها.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، برقم (١٦/١٤٧٢)
(٢) مجموع الفتاوى (١١٢/٣٣)
(٣) انظر: فتح الباري (٣٦٣/٩-٣٦٥)
(٤) رواه أحمد في مسند عبد الله بن عباس (٢٦٥/١)، والبيهقي في «الكبرى» (٣٣٩/٧) كتاب الخلع والطلاق، باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد في خلاف ذلك، وانظر: إرواء الغليل (١٤٤/٧).
(٥) انظر: فتح الباري (٣٦٢/٩)

ولهذه النصوص فإن ابن تيمية لم يُسلِّم للإجماع الذي احتج به جماهير أهل العلم على أن الطلاق ثلاثًا يقع ثلاثًا؛ لأن الإجماع لا ينسخ النصوص، ولا ينعقد على خلاف النص عنده.

وأما جمهور الأئمة فعمدتهم اجتهاد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وموافقة الصحابة له، حيث لم يعلم له مخالف، فكان إجماعًا، وقد دل على ناسخ للنصوص السابقة.

قال الحافظ ابن حجر مرجحًا إيقاع الطلاق ثلاثًا لهذا الإجماع: «وقد دل إجماعهم على وجود ناسخ، وإن كان خفي عن بعضهم قبل ذلك حتى ظهر لجميعهم في عهد عمر»[١].

والكلام على هذا الإجماع من جهتين:

الأولى: في ثبوته:

حيث تنازع أهل العلم في ثبوته فمنهم من أثبته، ومنهم بمن قال بخلافه حيث نُقل عن غير واحد من أهل العلم أنهم لا يوقعون طلاق الثلاث إلا واحدة، منهم: علي، وابن مسعود، وعبد الرحمن بن عوف، والزبير. كما ذكر الحافظ ابن حجر في «الفتح» عن ابن مغيث[٢] في كتاب «الوثائق» له، وعزاه لمحمد بن وضاح[٣].

قال الحافظ: «ونقل الغنوي ذلك عن جماعة من مشايخ قرطبة كمحمد بن

---

(١) انظر: فتح الباري (٩/٣٦٥)

(٢) هو: أحمد بن مغيث بن أحمد بن مغيث، أبو جعفر الصدفي، كبير طليطلة وفقيهها، كان حافظًا بصيرًا بالفتيا والأحكام، فهمًا نظارًا فصيحًا أديبًا، توفي سنة ٤٥٤هـ من كتبه: «المقنع في أصول الوثائق وبيان ما في ذلك من الدقائق». ترتيب المدارك (٤/٥٤١).

(٣) هو: محمد بن وضاح بن بزيع القرطبي أبو عبد الله، محدث فقيه، رحل إلى المشرق، توفي سنة ٢٨٧هـ شجرة النور الزكية للشيخ محمد مخلوف ص(٧٦)، ومعجم المؤلفين (١٢/٩٤).

[تقي][(١)] بن مخلد، ومحمد بن عبد السلام الخشني وغيرهما، ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس كعطاء وطاوس وعمرو بن دينار»[(٢)].

ولذلك تعجب الحافظ ابن حجر من ابن التين حيث جزم بأن لزوم الثلاث لا اختلاف فيه.

وكذلك فإن المحققين من أهل العلم نقلوا الخلاف في المسألة، ولم يجزموا بالإجماع.

قال النووي في حكاية الخلاف: «اختلف العلماء فيمن قال لامرأته: أنت طالق ثلاثا. فقال الشافعي، ومالك، وأبو حنيفة، وأحمد، وجماهير العلماء من السلف والخلف: يقع الثلاث. وقال طاوس، وبعض أهل الظاهر: لا يقع بذلك إلا واحدة، وهو رواية عن الحجاج ابن أرطاة، ومحمد بن إسحاق»[(٣)].

وقال ابن قدامة: «وإن طلق ثلاثا بكلمة واحدة وقع الثلاث وحرمت عليه حتى تنكح زوجا غيره، ولا فرق بين قبل الدخول وبعده. روي ذلك عن ابن عباس، وأبي هريرة، وابن عمر، وعبد الله بن عمرو، وابن مسعود، وأنس، وهو قول أكثر أهل العلم من التابعين والأئمة بعدهم. وكان عطاء، وطاوس، وسعيد بن جبير، وأبو الشعثاء، وعمرو بن دينار يقولون: من طلق البكر ثلاثًا فهي واحدة»[(٤)].

الثاني: في مستنده:

فالناظر في هذا الإجماع يجد أنه يستند إلى الاجتهاد المبني على المصلحة، لا عن

---

(١) كذا بالأصل، ولعل الصواب: [بقي] والله أعلم.
(٢) فتح الباري (٩/٣٦٣)
(٣) شرح النووي لمسلم (١٠/٣١٢)
(٤) المغني (٩/٣٣٤)

نص ثابت عن رسول الله ﷺ، وهذا صريح في حديث ابن عباس السابق حيث قال: «قال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم».

وقال أبو الصهباء لابن عباس: ألم يكن طلاق الثلاث على عهد رسول الله ﷺ واحدة ؟ قال: قد كان ذلك، فلما كان في عهد عمر تتايع[1] الناس في الطلاق فأجازه عليهم[2].

يؤيد ذلك أنه يبعد جدا أن يكون مستند الإجماع خافيًا بحيث يخبر الراوي ببقاء الحكم في خلافة أبي بكر وبعض خلافة عمر، ثم يظهر الناسخ في خلافة عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

وإذا تقرر أنه إجماع مبني على المصلحة، فإن الأصوليين ذكروا أن مثل هذا الإجماع لا يكون دليلاً أبديًا كغيره من الإجماعات، التي تكون مستندةً إلى نص من الكتاب أو السنة أو القياس، وإنما تكون حجيته ثابتة ما دام محصلا للمصلحة، فإذا أضحى لا يحصلها جازت مخالفته[3].

والمصلحة التي استند إليها هذا الإجماع هي ما ذكرها ابن تيمية واعتذر بها عن الأئمة رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ حيث قال: «وقد بُيِّن في غير هذا الموضع أعذار الأئمة المجتهدين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ الذين ألزموا من أوقع جملة الثلاث بها مثل عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ؛ فإنه

---

(١) قال النووي في «شرح مسلم» (١٠/٣١٤): «تتايع: بياء مثناة من تحت بين الألف والعين. هذه رواية الجمهور وضبطه بعضهم بالموحدة. وهما بمعنى، ومعناه أكثروا منه وأسرعوا إليه، لكن بالمثناة، إنما يستعمل في الشر وبالموحدة يستعمل في الخير والشر. فالمثناة هنا أجود».

(٢) رواه مسلم، كتاب الطلاق، برقم (٣٦٦٠).

(٣) أصول الفقه الإسلامي لفضيلة الدكتور زكي الدين شعبان ص(١٠٩).

لما رأى الناس قد أكثروا مما حرمه الله عليهم من جمع الثلاث ولا ينتهون عن ذلك إلا بعقوبة: رأى عقوبتهم بإلزامها؛ لئلا يفعلوها...»[1].

وهذه المصلحة التي كانت متحققة في زمن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، لم تعد متحققة في زمن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ حيث لجأ الناس إلى نكاح التحليل، وصار الأمر على غير ما أراد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من التأديب للأمة، وأضحى هذا التضييق يُفضي إلى الوقوع في المحرم، فانتفت المصلحة التي استند إليها هذا الإجماع، فساغ حينئذ تركه، وبهذا يظهر مأخذ ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى، ومدى مراعاته للمصلحة، والله تعالى أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (٣٣/١٢، ١٣)



قاعدة (١٩) إذا اختلف العلماء على قولين فمَن أحدث قولا ثالثًا فقد خالف الإجماع [١]

معنى القاعدة:

أن المجتهدين في عصر من العصور إذا تكلموا في مسألة من المسائل، ولم يقولوا فيها إلا قولين، فلا يجوز لمجتهدين آخرين في عصر آخر أن يحدثوا فيها قولاً ثالثًا.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن علماء المسلمين إذا تنازعوا في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول ثالث بل القول الثالث يكون مخالفا لإجماعهم»[٢].

وقال: «إذا اختلف الصحابة على قولين فمن أحدث قولا ثالثا فقد خالف إجماعهم»[٣].

ووجه هذه القاعدة أنه: «يتضمن إجماع السلف على الخطأ والعدول عن الصواب»[٤].

وللأصوليين في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أنه لا يجوز إحداثُ قولٍ ثالثٍ مخالفٍ للإجماع، وهو مذهب الجمهور[٥]، وبه قال الشافعي[٦]، وأحمد[٧]، والحنفية[٨].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٧/٣٠٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٧/٣٠٨)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٧/٢٣١)، وانظر (٢٧/٢٢٩)

(٤) مجموع الفتاوى (٣٤/١٢٥)

(٥) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٤/٥٤٠): «قال الأستاذ أبو منصور: وهو قول الجمهور، وقال إلكيا: إنه الصحيح، وبه الفتوى، وقال ابن برهان: إنه مذهبنا، وجزم به القفال الشاشي في كتابه، والقاضي أبو الطيب، وكذا الروياني، والصيرفي، ولم يحكيا مقابله إلا عن بعض المتكلمين». وانظر: قواطع الأدلة (٣/٢٦٤)

(٦) قال الشافعي في «الرسالة» ص (٥٩٥): «كل المختلفين مجتمعين على أن الجد مع الأخ مثله أو أكثر حظا منه فلم يكن لي عندي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياس مخرج من جميع أقاويلهم». ونسبه إليه ابن مفلح في «أصوله» (٢/١٠٢)، والمرداوي في «التحبير» (٤/١٦٣٨)

(٧) التحبير شرح التحرير (٤/١٦٣٨)، وشرح الكوكب المنير (٢/٢٦٤).

(٨) قال السرخسي (١/٣١٠): «إذا اختلفوا في حادثة على أقاويل محصورة، فإن المذهب عندنا أن هنا يكون دليل الإجماع منهم على أنه لا

الثاني: يجوز مطلقًا، وهو قول أهل الظاهر[١]، وقال أبو الخطاب من الحنابلة: «وهو قياس قول أحمد»[٢].

الثالث: هو التفصيل، بمعنى أن القول الثالث إذا كان يرفع شيئًا مما اتفق عليه القولان لم يجز إحداث القول الثالث، وإن لم يرفع جاز.

ونسب هذا التفصيل للمحققين[٣]، وهو اختيار الرازي[٤]، والآمدي[٥]، وابن الحاجب[٦]، والطوفي[٧]، والبيضاوي[٨]، والصفي الهندي[٩].

وضرب الأصوليون أمثلة لتوضيح هذا التفصيل الذي ذهب إليه أصحاب القول الأخير[١٠]:

فمثال القول الثالث الذي يرفع ما اتفق عليه القولان:

أن الأمة اختلفت في " ميراث الجد مع الإخوة " على قولين؛ إما أن يحجب الجد الإخوة، وإما أن يرث مع الأخوة مقاسمة أو فرضًا، فالقول بأن الأخوة يحجبون الجد قولاً ثالثًا خلاف ما اتفق عليه القولان، فيكون باطلا.

=

قول في هذه الحادثة سوى هذه الأقاويل، حتى ليس لأحد أن يحدث فيه قولا آخر برأيه». وانظر: تيسير التحرير (٢٥٠/٣).

(١) نسبه إليهم الآمدي في «الإحكام» (٣٥٠/١)، وابن السمعاني في «القواطع» (٢٥٦/٣)

(٢) التمهيد (٣١١/٣)

(٣) نهاية الوصول (٢٥٢٧/٦)

(٤) المحصول (١٢٨/٤)

(٥) الإحكام (٣٥٢/١)

(٦) بيان المختصر (٥٩٠/١)

(٧) شرح مختصر الروضة (٨٨/٣)

(٨) الإبهاج (٤١٤/٢)

(٩) نهاية الوصول (٢٥٢٧/٦)

(١٠) انظر الأمثلة في: الإحكام للآمدي (٣٥٢/١، ٣٥٣)، ونهاية الوصول (٢٥٢٨/٦، ٢٥٢٩)، والتحبير شرح التحرير (١٦٤٠/٤)

ومثال القول الثالث الذي لا يرفع ما اتفق عليه القولان:

أن الأمة اختلفت في متروك التسمية؛ إما أن يحل أكله مطلقًا؛ وإما أن يمنع أكله مطلقًا، فالقول بالتفصيل على أنه يحل عند تركها نسيانًا لا عمدًا قولٌ ثالثٌ لا يكون خارقًا للإجماع؛ لكونه وافق كل واحد من القولين في وجه، وخالفه من وجه.

ومما سبق يتبين أن أصحاب القول بالتفصيل لم يخالفوا على الحقيقة أصحاب المانعين لإحداث قول ثالث يخالف الإجماع الحاصل على قولين؛ لأنهم لا يعدون هذا التفصيل قولاً جديدًا. والله تعالى أعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): السفر لزيارة قبور الصالحين

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عدم جواز السفر لقبور الأنبياء والصالحين[١]، وأن السفر وشد الرحال لا يكون لبقعة من بقاع الأرض قصدًا لها إلا للمساجد الثلاثة؛ المسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن العلماء قد اختلفوا في حكم السفر إلى قبور الأنبياء والصالحين على قولين؛ المنع، والإباحة، فمن قال: إن السفر إليها قربة وعبادة، فقد أحدث قولا ثالثًا وخالف إجماع المسلمين.

فالشيخ بهذه القاعدة يرد على من قال باستحباب السفر لزيارة القبور، فالقول بالاستحباب مخالف للإجماع.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعلوم في كل عمل تنازع المسلمون فيه هل هو محرم أو

---

(١) وهي من الفتاوى التي حُرِّفت على الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث أفتى بحرمة السفر وشد الرحال إلى بقعة قصدًا لها إلا إلى المساجد الثلاثة، ويدخل في ذلك السفر وشد الرحال لزيارة القبور، فحرفت الفتوى إلى أنه يمنع أصل زيارة القبور وإن كان من غير سفر.
يقول تلميذه ابن عبد الهادي (٢٧/١٢٩): «ولما ظفروا في دمشق بهذا الجواب، كتبوه، وبعثوا به إلى الديار المصرية، وكتب عليه قاضي الشافعية: قابلت الجواب عن هذا السؤال المكتوب على خط ابن تيمية، فصح - إلى أن قال: وإنما المحرَّفُ جعله: زيارة قبر النبي ﷺ وقبور الأنبياء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين معصية بالإجماع مقطوع بها. هذا كلامه.
فانظر إلى هذا التحريف على شيخ الإسلام، والجواب ليس فيه المنع من زيارة قبور الأنبياء والصالحين وإنما ذكر فيه قولين في شد الرحل والسفر إلى مجرد زيارة القبور. وزيارة القبور من غير شد رحل إليها مسألة. وشد الرحل لمجرد الزيارة مسألة أخرى. والشيخ لا يمنع الزيارة الخالية عن شد رحل بل يستحبها ويندب إليها. وكتبه ومناسكه تشهد بذلك، ولم يتعرض الشيخ إلى هذه الزيارة في الفتيا، ولا قال: إنها معصية، ولا حكى الإجماع على المنع منها. والله سبحانه وتعالى لا تخفى عليه خافية».

مباح ليس بقربة أن من جعله قربة فقد خالف الإجماع، وإذا فعله متقربا به كان ذلك حراما بالإجماع»[١].

وقال: «وقد ذكر أصحاب الشافعي وأحمد في السفر لزيارة القبور قولين: التحريم[٢] والإباحة[٣]. وقدماؤهم وأئمتهم، قالوا: إنه محرم. وكذلك أصحاب مالك وغيرهم.

وإنما وقع النزاع بين المتأخرين؛ لأن قوله ﷺ: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد"[٤] صيغة خبر ومعناه النهي فيكون حراما.

وقال بعضهم: ليس بنهي، وإنما معناه أنه لا يشرع وليس بواجب ولا مستحب، بل مباح كالسفر في التجارة وغيرها.

فيقال له: تلك الأسفار لا يقصد بها العبادة، بل يقصد بها مصلحة دنيوية مباحة، والسفر إلى القبور إنما يقصد به العبادة، والعبادة إنما تكون بواجب أو مستحب، فإذا حصل الاتفاق على أن السفر إلى القبور ليس بواجب ولا مستحب كان من فعله على وجه التعبد مبتدعا مخالفا للإجماع، والتعبد بالبدعة ليس بمباح، لكن من لم يعلم أن ذلك بدعة فإنه قد يُعذَر فإذا بُيِّنت له السنة لم يجز له مخالفة النبي ﷺ، ولا التعبد بما نهى عنه»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٧/٢٢٩)

(٢) نص على المنع أبو محمد الجويني من الشافعية، وابن عقيل من الحنابلة. انظر: مغني المحتاج (١/٥٤٢)، والمغني (٣/١١٧)

(٣) وذهب إلى إباحة السفر لزيارة القبور ابن قدامة من الحنابلة حيث قال في «المغني» (٣/١١٧): «فإن سافر لزيارة القبور والمشاهد، فقال ابن عقيل: لا يباح له الترخص؛ لأنه منهي عن السفر إليها. قال النبي ﷺ: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد» متفق عليه. والصحيح إباحته، وجواز القصر فيه؛ لأن النبي ﷺ كان يأتي قباء راكبًا وماشيا، وكان يزور القبور»

(٤) رواه البخاري، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب: فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، برقم (١١٨٩)، ومسلم، كتاب الحج، باب: لاتشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد برقم (١٣٩٧)

(٥) مجموع الفتاوى (٢٧/٣٣٥)

مسألة (٢): النكاح إلى أجل

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن النكاح لا يجوز أن يشترط فيه التوقيت، وهو شرط يفسد النكاح ولا ينعقد به.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن العلماء اختلفوا في النكاح إلى أجل على قولين: الأول: التحريم، وهو قول الجماهير[١]؛ والثاني: الجواز بهذا الأجل[٢].

فيكون القول بصحة النكاح ولزومه مع إبطال التوقيت والأجل قولا ثالثًا يخالف ما أجمع عليه المسلمون.

وهذا القول نقله ابن تيمية عن زفر رَحِمَهُ اللَّهُ[٣]، وأجاب عنه بهذه القاعدة الأصولية فقال: «إن زفر اعتقد أن النكاح إلى أجل يبطل فيه التوقيت ويصح النكاح

---

(١) قال السرخسي في «المبسوط» (١٥٣/٥): «وإن قال تزوجتك شهرا فقالت: زوجت نفسي منك، فهذا متعة، وليس بنكاح عندنا.
وسئل الإمام مالك «المدونة» (١٩٦/٢): «أرأيت إذا تزوج امرأة بإذن ولي بصداق قد سماه تزوجها إلى أشهر، أو سنة، أو سنتين أيصلح هذا النكاح ؟ قال مالك: هذا النكاح باطل، إذا تزوجها إلى أجل من الآجال، فهذا النكاح باطل»
وقال الإمام الشافعي في «الأم» (٢٠٥/٦): «وجماع نكاح المتعة المنهي عنه: كل نكاح كان إلى أجل من الآجال، قرب أو بعد، وذلك أن يقول الرجل للمرأة: نكحتك يومًا أو عشرًا أو شهرًا، أو نكحتك حتى أخرج من هذا البلد، أو نكحتك حتى أصيبك فتحلين لزوج فارقك ثلاثا، أو ما أشبه هذا مما لا يكون فيه النكاح مطلقا لازما على الأبد أو يحدث لها فرقة».
وقال ابن قدامة في «المغني» (٤٦/١٠): «نكاح المتعة أن يتزوج المرأة مدة مثل أن يقول زوجتك ابنتي شهرا أو سنة أو إلى انقضاء الموسم أو قدوم الحاج وشبهه سواء كانت المدة معلومة أو مجهولة فهذا نكاح باطل نص عليه أحمد. فقال: نكاح المتعة حرام... وهذا قول عامة الصحابة والفقهاء».

(٢) ذكر ابن قدامة أن القول بالجواز حُكي عن ابن عباس، وعليه أكثر أصحابه عطاء، و طاوس، وبه قال ابن جريج، وحكي ذلك عن أبي سعيد الخدري و جابر. المغني (٤٦/١٠)

(٣) قال السرخسي في «المبسوط» (١٥٣/٥): «وقال زفر رَحِمَهُ اللَّهُ تعالى: هو نكاح صحيح؛ لأن التوقيت شرط فاسد، فإن النكاح لا يحتمل التوقيت، والشرط الفاسد لا يبطل النكاح، بل يصح النكاح ويبطل الشرط». ونقله عنه ابن قدامة أيضًا في «المغني» (٤٦/١٠)

لازما. وخرج بعضهم ذلك قولا في مذهب أحمد. فكان مضمون هذا القول: أن نكاح المتعة يصح لازما غير مؤقت وهو خلاف النصوص، وخلاف إجماع السلف.

والأمة إذا اختلفت في مسألة على قولين لم يكن لمن بعدهم إحداث قول يناقض القولين ويتضمن إجماع السلف على الخطأ والعدول عن الصواب؛ وليس في السلف من يقول في المتعة إلا أنها باطلة أو تصح مؤجلة. فالقول بلزومها مطلق خلاف الإجماع»[1].



(١) مجموع الفتاوى (١٢٥/٣٤)



المَبْحَثُ الثَّالِثُ

القواعد الأصولية المتعلقة بالقياس

قاعدة (٢٠) ليس في الشريعة ما يخالف القياس الصحيح[1]

هذه القاعدة من القواعد الأصولية الكبرى التي أفاض ابن تيمية الكلام فيها[2]، وهي تبين مدى تعاضد أدلة الشريعة، وتدفع إيهام التعارض بين أحكامها وأدلتها.

معنى القاعدة:

أنه لا يوجد قياس صحيح يخالف حكمًا من أحكام الشريعة، أو نصًا من نصوصها، أو دليلاً من أدلتها.

وقد بنى الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ كلامه في هذه القاعدة على عدة مقدمات مهمة:

الأولى: أن القياس منه ما هو صحيح يوافق الشريعة، ومنه ما هو فاسد يخالف الشريعة.

الثانية: أن القياس الصحيح من أدلة الشريعة، فلو خالف شيئًا من نصوصها أو أحكامها، للزم من ذلك التناقض بين أحكام الشريعة وأدلتها. وهذا باطل.

الثالثة: أن القياس الصحيح الذي هو الجمع بين المتماثلين، والتفرقة بين المختلفين من العدل، فلو خالف الشريعة للزم منه أن الشريعة لا تأتي بالعدل، وهذا باطل.

الرابعة: أن ما يُظَنُّ أنه خالف القياس لا يخلو حاله من أمرين:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٠٥)

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٥٠٤-٥٨٣)، ولتفصيل هذه القاعدة يراجع بحث: «المعدول به عن القياس حقيقته وحكمه، وموقف شيخ الإسلام أحمد بن تيمية منه» للدكتور عمر بن عبد العزيز.

- إما أن يكون القياس الذي خالفه غير صحيح.
- وإما أن يكون قد اختصَّ بوصفٍ أوجب الفرقَ بينه وبين الأصل.

الخامسة: أنه لا يلزم من القياس الصحيح أن يقف جميع العلماء عليه، فقد يخفى على بعض أهل العلم، فيرى الفرعَ مخالفًا للقياس، والأمر على خلاف ذلك.

وبهذه المقدمات لا يرتضي ابن تيمية ما تناقل على ألسنة الفقهاء في مسائل أنها «على خلاف القياس».

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أصل هذا أن تعلم أن لفظ القياس لفظ مجمل يدخل فيه القياس الصحيح والقياس الفاسد.

فالقياس الصحيح هو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، الأول: قياس الطرد، والثاني: قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به رسوله.

فالقياس الصحيح مثل أن يكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط.

وكذلك القياس بإلغاء الفارق وهو: أن لا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه.

وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأنواع بحكم يفارق به نظائره فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر.

وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد، فمن رأى شيئا من الشريعة مخالفا للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، ليس مخالفا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس: علمنا قطعا أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصفٍ أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم.

فليس في الشريعة ما يخالف قياسا صحيحا لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده»[١].

والشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يبني اختياره هنا على ما أداه إليه استقراؤه للنصوص، فيقول: «وبالجملة فما عرفت حديثا صحيحا إلا ويمكن تخرجه على الأصول الثابتة، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا، كما أن المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح، بل متى رأيت قياسا يخالف أثرا فلا بد من ضعف أحدهما.

لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء فضلا عمن هو دونهم ؛ فإن إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم، فمنه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم ؛ فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفا للنصوص ؛ لخفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقد بسطنا في الأصول أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس الصحيح»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٠٥)
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٦٧)
(٣) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٢٤)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): مشروعية المزارعة والمساقاة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المزارعة[١]، والمساقاة[٢] مشروعتان، وأنهما على وفق القياس الصحيح.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن بعض أهل العلم ذهب إلى عدم مشروعية المساقاة والمزارعة؛ لأنهما إجارة على عوض مجهول، وهو قول أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣].

وبعضهم فرَّق بين المساقاة فأجازها على أنواع من الأشجار، والمزارعة فأبطلها، وهو قول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٤].

---

(١) المزارعة: دفع الأرض إلى من يزرعها، أو يعمل عليها، والزرع بينهما، واشترط فيها الشافعية أن يكون البذر من المالك، فإن كان البذر من العامل فهي «مخابرة».
قال النووي: «والصحيح وظاهر نص الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أنهما عقدان مختلفان. فالمخابرة: هي المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها، والبذر من العامل. والمزارعة مثلها، إلا أن البذر من المالك». روضة الطالبين (٤/٢٤٢)، وانظر: المغني (٧/٥٥٥)

(٢) المساقاة: أن يدفع الرجل شجره إلى آخر ليقوم بسقيه، وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزء معلوم له من ثمره، وإنما سميت مساقاة؛ لأنها مفاعلة من السقي؛ لأن أهل الحجاز أكثر حاجة شجرهم إلى السقي؛ لأنهم يستقون من الآبار فسميت بذلك. المغني (٧/٥٢٧)، روضة الطالبين (٤/٢٢٦)

(٣) قال المرغيناني في «الهداية» (٤/٥٣): «قال أبو حنيفة: المزارعة بالثلث والربع باطلة...»، وقال (٤/٥٩): «قال أبو حنيفة: المساقاة بجزء من الثمر باطلة، وقالا: جائزة إذا ذكر مدة معلومة، وسمى جزءًا من الثمر مشاعًا». وانظر: الدر المختار مع حاشية ابن عابدين (٤/٣٩٨) حيث الفتوى عند الحنفية على جواز المزارعة للحاجة، والقياس على المضاربة.

(٤) أجاز الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ المساقاة على النخل والكرم فقط على الجديد، ومنع المزارعة. وذهب بعض محدثي الشافعية إلى جواز المزارعة، واختاره النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.
قال في «الروضة» (٤/٢٤٣): «والمخابرة والمزارعة باطلتان، وقال ابن سريج: تجوز المزارعة. قلت: قد قال بجواز المزارعة والمخابرة من كبار أصحابنا أيضا ابن خزيمة، وابن المنذر، والخطابي. وصنف فيها ابن خزيمة جزءًا، وبين فيه علل الأحاديث الواردة بالنهي عنها، وجمع بين أحاديث الباب، ثم تابعه الخطابي، وقال: ضعف أحمد ابن حنبل حديث النهي، وقال: هو مضطرب كثير الألوان. قال الخطابي: وأبطلها مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، لأنهم لم يقفوا على علته، قال: فالمزارعة جائزة، وهي عمل المسلمين في جميع الأمصار، لا يبطل العمل بها أحد. هذا كلام الخطابي. والمختار جواز المزارعة والمخابرة، وتأويل الأحاديث على ما إذا شرط أحدهما زرع قطعة معينة، والآخر أخرى. والمعروف في المذهب إبطالهما».

ومن أجاز كلا من المزارعة والمساقاة من أهل العلم فهي عندهم مستثناة بالسنة من بيع ما لم يُخلَق، ومن الإجارة المجهولة[١].

فبيَّن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بالقاعدة السابقة أن القياس الصحيح يقتضي جواز المزارعة والمساقاة.

ووجه **قوله**: أنهما من جنس المشاركات، لا من جنس المعاوضات، فلا يصح قياسها على سائر المعاوضات كالبيع والإجارة. وبهذا ينحل إشكال كبير في أقوال العلماء من بين مجيز ومانع ومشترط.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الذين أبطلوا المزارعة والمساقاة ظنوا أنها إجارة بعوض مجهول فأبطلوها، وبعضهم صحح منها ما تدعو إليه الحاجة، كالمساقاة على الشجر لعدم إمكان إجارتها بخلاف الأرض فإنه تمكن إجارتها.

وجوزوا من المزارعة ما يكون تبعا للمساقاة إما مطلقًا ؛ وإما إذا كان البياض الثلث[٢].

وهذا كله بناء على أن مقتضى الدليل بطلان المزارعة، وإنما جوزت للحاجة.

ومن أعطى النظر حقه علم أن المزارعة أبعد عن الظلم والقمار من الإجارة بأجرة مسماة مضمونة في الذمة ؛ فإن المستأجر إنما يقصد الانتفاع بالزرع النابت في الأرض، فإذا وجب عليه الأجرة ومقصوده من الزرع قد يحصل وقد لا يحصل، كان في هذا حصول أحد المتعاوضين على مقصوده دون الآخر.

---

(١) بداية المجتهد (١٣٨١/٤)، وقال ابن جزي في «القوانين» ص(٢٤٠) في المساقاة: «وهي جائزة مستثناة من أصلين ممنوعين، وهي الإجارة المجهولة، وبيع ما لم يخلق، ولذلك منعها أبو حنيفة مطلقا، وإنما أجازها غيره لفعل رسول الله ﷺ مع يهود خيبر في نخيلها».

(٢) وهو قول الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال ابن جزي في «القوانين الفقهية» ص(٢٤٠): «إن كان مع الشجر أرض بيضاء، فإن كان البياض أكثر من الثلث لم يجز أن يدخل في المساقاة، ولا أن يلغى للعامل، بل يبقى لربه، وإن كان أقل جاز أن يلغى للعامل وأن يدخل في المساقاة». وانظر: «المعونة» (٨٢٢/٢)، و«الكافي» ص(٣٨٢)

وأما المزارعة فإن حصل الزرع اشتركا فيه، وإن لم يحصل شيء اشتركا في الحرمان، فلا يختص أحدهما بحصول مقصوده دون الآخر، فهذا أقرب إلى العدل وأبعد عن الظلم من الإجارة»[١].

ومن ذهب إلى قياس المزارعة على المضاربة اشترط أن يكون البذر من صاحب الأرض كما أن مال المضاربة من المالك، وهو المشهور في مذهب أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢].

وقد ناقش الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا القياس، فقال: «وذلك أن المال في المضاربة يرجع إلى صاحبه، ويقتسمان الربح، فهو نظير الأرض في المزارعة، وأما البذر الذي لا يعود نظيره إلى صاحبه، بل يذهب كما يذهب نفع الأرض، فإلحاقه بالنفع الذاهب أولى من إلحاقه بالأصل الباقي»[٣].

ولذلك رجح ابن قدامة رَحِمَهُ ٱللَّهُ الرواية الأخرى عن أحمد بأنه لا يشترط أن يكون البذر من مالك الأرض في المزارعة، وهو قول عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ[٤].

ومما سبق يتبين أن القول بأن المزارعة والمساقاة على وفق القياس أقرب للصواب، وأن ما ورد فيهما من السنة لا يخالف القياس الصحيح كما أشار ابن تيمية إلى أنهما من باب المشاركات لا باب المعاوضات، وهو مذهب كثير من المحدثين، والله تعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٠٩)

(٢) قال ابن قدامة في «المغني» (٧/٥٦٢): «ظاهر المذهب أن المزارعة إنما تصح إذا كان البذر من رب الأرض والعمل من العامل. نص عليه أحمد في رواية جماعة. واختاره عامة الأصحاب. وهو مذهب ابن سيرين، والشافعي، وإسحاق؛ لأنه عقد يشترك العامل ورب المال في نمائه فوجب أن يكون رأس المال كله من عند أحدهما كالمساقاة والمضاربة».

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/٥١١)

(٤) قال (٧/٥٦٣): «فعلى أيهما أخرج البذر جاز، وروي نحو ذلك عن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وهو قول أبي يوسف، وطائفة من أهل الحديث، وهو الصحيح إن شاء الله تعالى».

مسألة (٢): وجوب ربح المثل لا أجرة المثل في المضاربة الفاسدة.

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن العامل في المضاربة الفاسدة يستحق ربح المثل لا أجر المثل[1].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن القياس الصحيح في المضاربة يقتضي أنها من جنس المشاركات لا من جنس المعاوضات، وما كان من جنس المشاركات فالمعتبر فيه الربح لا الأجر؛ لأن الربح هو المقصود في المشاركات.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ليس المقصود من هذه المشاركات العمل حتى يستحق عليه أجرة، ولا هي عقد إجارة؛ وإنما هي أصل مستقل، وهي نوع من المشاركات لا من المؤاجرات حتى يبطل فيها ما يبطل فيها، فمن أوجب فيها ما لا يجب فيها فقد غلط»[2].

ثم قال الشيخ: «لهذا كان الصواب أنه يجب في المضاربة الفاسدة ربح المثل لا أجرة المثل، فيُعطَى العامل ما جرت به العادة أن يعطاه مثله من الربح: إما نصفه وإما ثلثه وإما ثلثاه.

فأما أن يعطي شيئا مقدرًا مضمونا في ذمة المالك كما يعطي في الإجارة والجعالة فهذا غلط ممن قاله.

---

(١) مجموع الفتاوى (٨٥/٣٠)

(٢) مجموع الفتاوى (٨٧/٣٠)

وسبب الغلط ظنه أن هذا إجارة فأعطاه في فاسدها عوض المثل كما يعطيه في المسمى الصحيح. ومما يبين غلط هذا القول أن العامل قد يعمل عشر سنين، فلو أعطي أجرة المثل لأعطي أضعاف رأس المال، وهو في الصحيحة لا يستحق إلا جزءًا من الربح إن كان هناك ربح. فكيف يستحق في الفاسدة أضعاف ما يستحقه في الصحيحة!»[1].

وقد اختلف العلماء فيما يستحقه العامل في المضاربة الفاسدة على أقوال:

الأول: أن للعامل ربح المثل، وهو رواية عن مالك، اختارها أشهب وابن الماجشون[2]، وهو اختيار ابن تيمية.

الثاني: أن للعامل قراض مثله ما لم يكن أكثر مما سماه، وهذا القول يتخرج رواية عن مالك[3].

الثالث: أن للعامل أجرة المثل، وهو قول الجمهور من الحنفية[4]، والشافعية[5]، والحنابلة[6].

ووجه ما ذهب إليه الجمهور: أن الربح من توابع المضاربة أو من أركانها، فإذا

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٠٩)

(٢) قال ابن جزي في «القوانين الفقهية» ص(٢٤١): «إذا وقع القراض فاسدا فسخ، فإن فات بالعمل أعطى العامل قراض المثل عند أشهب. وقيل: أجرة المثل مطلقا، وفاقا لهما. وقال ابن القاسم: أجرة المثل إلا في أربعة مواضع، وهي قرض بعرض، أو لأجل، أو بضمان، أو بحظ مجهول» وانظر: بداية المجتهد (١٣٧٦/٤)

(٣) بداية المجتهد (١٣٧٧/٤)

(٤) قال المرغيناني في «الهداية» (٢٠٢/٣) في المضاربة الفاسدة: «فله أجر مثله... والربح لرب المال؛ لأنه نماء ملكه، وهذا هو الحكم في كل موضع لم تصح المضاربة».

(٥) قال النووي: «وإذا فسد القراض نفذ تصرف العامل، والربح للمالك، وعليه للعامل أجرة مثل عمله» المنهاج مع مغني المحتاج (٤٠٦/٢). وقال العمراني في «البيان» (٢٣١/٧): «فإن حصل في المال ربح (يعني في القراض الفاسد) كان الربح لرب المال؛ لأنه نماء ماله، ولا شيء للعامل فيه، ويستحق أجرة المثل، سواء حصل في المال ربح أو لم يحصل». وانظر: «المهذب» (٣٨٨/١)

(٦) قال ابن قدامة في «المغني» (١٨٠/٧): «فإذا فسدت المضاربة فسد الشرط، فلم يستحق منه شيئا، وكان له أجر مثله. نص عليه أحمد». انظر: الإنصاف (٤٢٩/٥).

فسدت فسدت أركانها، وإذا لم يجب له المسمى وجب رد عمله إليه، وذلك متعذر، فتجب قيمته، وهو أجر مثله[١].

ومما سبق يتضح أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يوافق الجمهور في أن للعامل نصيبًا في المضاربة الفاسدة إلا أنه اختار ربح المثل لموافقة ذلك القياس على الشركات، فضلا على أن أجر المثل قد يُظلَم فيه رب المال إذا طالت مدة المضاربة الفاسدة، فيكون للعامل أضعاف الربح كما أشار الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله أعلم.



(١) المغني لابن قدامة (١٨١/٧)، ومغني المحتاج (٤٠٦/٢)

مسألة (٣): الحوالة استيفاء لا بيع

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الحوالة[١] مشروعة جائزة، وهي من جنس استيفاء الحقوق.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن أهل العلم اتفقوا على جواز الحوالة في الجملة[٢]، واختلفوا في حقيقتها هل هي بيع دين بدين على خلاف القياس ورُخِّص فيه، فاستثنى من النهي عن بيع الدين بالدين، أو هي استيفاء، أو هي عقد إرفاق مستقل[٣].

فبين ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ على قاعدته السابقة أن الحوالة ليست بيعًا حتى تكون على خلاف القياس، وإنما هي استيفاء للحق من المحيل.

وأقرب الأقوال لما اختاره ابن تيمية هم الحنابلة؛ إذ الحوالة عندهم عقد إرفاق[٤].

ولا يَبعُد قولُ الحنفية عن ذلك حيث جعلوا الحوالة انتقال للمطالبة بالحق على اختلاف بينهم؛ هل هي نقل المطالبة والدين جميعًا، أم نقل بالمطالبة مع بقاء الدين في ذمة المحيل[٥].

---

(١) الحَوالة بفتح الحاء وقد تكسر، مشتقة من التحويل أو من الحئول، تقول: حال عن العهد إذا انتقل عنه حئولا. وهي عند الفقهاء: نقل دين من ذمة إلى ذمة. المغني (٧/٥٦)، فتح الباري لابن حجر (٤/٤٦٤)

(٢) المغني لابن قدامة (٧/٥٦)

(٣) فتح الباري لابن حجر (٤/٤٦٤)، والمغني (٧/٥٦)

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (٥/٢٢٢): «الحوالة عقد إرفاق تنقل الحق من ذمة المحيل إلى ذمة المحال عليه. وليست بيعا على الصحيح من المذهب. وعليه جماهير الأصحاب؛ لجوازها بين الدينين المتساويين جنسا وصفة، والتفرق قبل القبض، واختصاصها بجنس واحد، واسم خاص، ولزومها. ولا هي في معنى المبيع؛ لعدم العين فيها. وهذا الصواب».

(٥) قال الكاساني في «البدائع» (٦/١٧): «الحوالة مشتقة من التحويل، وهو النقل، فكان معنى الانتقال لازما فيها... واختلف مشايخنا المتأخرون في كيفية النقل مع اتفاقهم على ثبوت أصله موجبًا للحوالة. قال بعضهم: إنها نقل المطالبة والدين جميعا. وقال بعضهم: إنها نقل المطالبة فحسب، فأما أصل الدين فباق في ذمة المحيل..». وانظر: «البناية شرح الهداية»

أما الشافعية[1]، والمالكية[2] فالحوالة عندهم بيع على خلاف القياس، مستثناة من النهي عن بيع الدين بالدين.

وقد ناقش ابن تيمية هذا القول من وجهين مبينًا التكييف الشرعي للحوالة، وأنها على وفق القياس الصحيح، فقال: «أما " الحوالة " فمن قال تخالف القياس قال: إنها بيع دين بدين، وذلك لا يجوز، وهذا غلط من وجهين:

أحدهما: أن بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع.

وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض، وهذا كما لو أسلم شيئا في شيء في الذمة وكلاهما مؤخر فهذا لا يجوز بالاتفاق، وهو بيع كالئ بكالئ.

وأما بيع الدين بالدين فينقسم إلى بيع واجب بواجب كما ذكرناه[3]، وينقسم إلى بيع ساقط بساقط، وساقط بواجب. وهذا فيه نزاع.

الوجه الثاني: أن الحوالة من جنس إيفاء الحق لا من جنس البيع.

فإن صاحب الحق إذا استوفى من المدين ماله كان هذا استيفاء، فإذا أحاله على

للبدر العيني (٦٢١/٧).

(١) قال النووي في «الروضة» (٤٦٢/٣): «وفي حقيقة الحوالة، وجهان؛ أحدهما: أنها استيفاء حق، كأن المحتال استوفى ما كان له على المحيل، وأقرضه المحال عليه؛ إذ لو كانت معاوضة، لما جاز فيها التفرق قبل القبض إذا كانا ربويين. وأصحهما: أنها بيع، وهو المنصوص؛ لأنها تبديل مال بمال. وعلى هذا، وجهان؛ أحدهما: أنها بيع عين بعين، وإلا فيبطل للنهي عن بيع دين بدين. والصحيح: أنها بيع دين بدين، واستثني هذا للحاجة».

(٢) قال ابن رشد في «البداية» (١٤٧٧/٤): «الحوالة معاملة صحيحة مستثناة من الدين بالدين». وقال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٨٨٥/٢): «وهي في الحقيقة بيع دين بدين؛ لأن المحيل باع الدين الذي له على المحال عليه من غريمه بدينه الذي كان عليه، واستثني من الكالئ بالكالئ، وهو الدين بالدين».

(٣) وصورته كما ذكرها ابن تيمية: أنها بيعٌ دينٍ ثابتٍ في الذمة يسقط، إذا بيع بدين ثابت في الذمة يسقط؛ فإنه يقتضي تفريغ كل واحدة من الذمتين، وهذا جائزٌ في أظهر قولي العلماء. انظر: مجموع الفتاوى (٤٧٢/٢٩)

غيره كان قد استوفى ذلك الدين عن الدين الذي له في ذمة المحيل، ولهذا ذكر النبي ﷺ الحوالة في معرض الوفاء، فقال في الحديث الصحيح: «مطل الغني ظلم، وإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبع»[١].

فأمر المدين بالوفاء، ونهاه عن المطل، وبين أنه ظالم إذا مطل، وأمر الغريم بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء، وهذا كقوله تعالى: ﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨] أمر المستحقَّ أن يطالب بالمعروف، وأمر المدينَ أن يؤدي بإحسان»[٢].

ومما يؤكد أن الحوالة ليست بيعًا أنها تخالف البيع من وجوه، قال ابن قدامة: «والصحيح أنها عقد إرفاق منفرد بنفسه، ليس بمحمول على غيره؛ لأنها لو كانت بيعا لما جازت لكونها بيع دين بدين، ولما جاز التفرق قبل القبض؛ لأنه بيع مال بجنسه، ولجازت بلفظ البيع، ولجازت بين جنسين كالبيع كله، ولأن لفظها يشعر بالتحول لا بالبيع، فعلى هذا لا يدخلها خيار، وتلزم بمجرد العقد، وهذا أشبه بكلام أحمد وأصوله»[٣]. والله تعالى أعلم.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الحوالة، باب: الحوالة، برقم (٢٢٨٧)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب: تحريم مطل الغني وصحة الحوالة، برقم (١٥٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥١٢)

(٣) المغني (٧/٥٦)



قاعدة (٢١) ثبوت مناط الأحكام جمعًا وفرقًا بالشرع [1]

وهذه القاعدة الأصولية تتعلق بأحد شروط العلة من كتاب القياس.

والعلة كما عرفها بعضُ الأصوليين: هو الوصف المعرِّف للحكم. بحيث يكون علامة وأمارة عليه[2].

معنى القاعدة:

أن من شروط علة الأصل في القياس أن يكون دليلُها شرعيًّا.

ووجه ذلك الشرط: أن دليل العلة لو كان غير شرعي للزم منه أن لا يكون القياس شرعيًّا[3].

وهذا الشرط من شروط العلة ذكره غير واحد من الأصوليين كالآمدي[4]، وابن الحاجب[5]، والزركشي[6]، والمرداوي[7].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان هذه القاعدة: «القياس عليه (يعني على الأصل) إذا جمع أو فرَّق: أن يُبيِّن أن ما جعله مناط الحكم جمعًا أو فرقًا مما دلَّ عليه الشرع، وإلا فمن علَّق الأحكام بأوصاف جمعًا وفرقًا بغير دليل شرعي، كان واضعًا لشرع من

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٢٧)

(٢) وهو تعريف الفخر الرازي، وتبعه البيضاوي، واختاره الحنابلة. انظر: «المحصول» (١٣٥/٥)، الإبهاج (٤٠/٣)، شرح الكوكب المنير (٣٩/٤)

(٣) بيان المختصر (٧١/٣)، التحبير شرح التحرير (٣٢٨٠/٧)

(٤) وعبارته: «اتفقوا على أن نصب الوصف سببًا وعلةً من الشارع، وأن دليله لا بد وأن يكون شرعيًّا». الإحكام (٣٠٨/٣)

(٥) انظر: بيان المختصر (٧٠/٣)

(٦) انظر: البحر المحيط (١٤٨/٥)، و«إرشاد الفحول» (٨٧٤/٢)

(٧) انظر: التحبير شرح التحرير (٣٢٨٠/٧)

تلقاء نفسه، شارعًا في الدين ما لم يأذن به الله.

ولهذا كان على القائس أن يبيِّن تأثيرَ الوصفِ المشترك الذي جعله مناط الحكم بطريق من الطرق الدالة على كون الوصف المشترك هو علة الحكم. وكذلك في الوصف الذي فرق فيه بين الصورتين عليه أن يبين تأثيره بطريق من الطرق الشرعية»[1].

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُلزِم من يثبت قياسًا ما أن يستدل على العلة التي تجمع أو تُفرِّق بين الأصل والفرع بالأدلة الشرعية.

ووجه ذلك عنده: أن عدم الاستدلال على العلة بالشرع يجعل القائس مثبتًا للأحكام بغير طريق شرعي، وبما لم يشرعه الله ﷻ.



(١) مجموع الفتاوى (٢١/٢٧)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: طهورية الماء المتغير بالطاهرات

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الماء المتغير بالطاهرات يبقى على طهوريته، بحيث يرفع الحدث ويزيل النجس.

قال ابن تيمية: «لا فرق بين المتغير بأصل الخلقة وغيره، ولا بما يشق الاحتراز عنه؛ ولا بما لا يشق الاحتراز عنه، فما دام يسمى ماء ولم يغلب عليه أجزاء غيره كان طهورا»[1]

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن القائل بأن الماء المتغيِّر بالطاهرات لا يكون مطهِّرًا لغيره جَعَلَ هذا التغير للماء علة يفترق بها عن الماء الطهور.

فبين ابن تيمية بناءً على القاعدة الأصولية أن نصبَ التغيُّرِ علةً على زوال الطهورية، لا يصح التعليل به؛ لأن هذه العلة لم تثبت بالشرع، فلا يوجد دليل من الشرع يدل على أن تغير الماء علة تفقده الطهورية، وتفرق بينه وبين الماء المطهر.

بل الشرع يثبت العكس من ذلك، فقد أثبت الطهورية لأنواع من المياه هي متغيرة بغيرها من الطاهرات كماء البحر والماء المتغير بما يشق صون الماء عنه. وذكر ابن تيمية ما يستدل به على ذلك من النصوص، ومن الإجماع.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن قيل: إن المتغير لا يدخل في اسم الماء ؟

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٢٥)

قيل: تناول الاسم لمسماه لا فرق فيه بين التغير الأصلي والطارئ، ولا بين التغير الذي يمكن الاحتراز منه، والذي لا يمكن الاحتراز منه؛ فإن الفرق بين هذا وهذا، إنما هو من جهة القياس لحاجة الناس إلى استعمال هذا المتغير دون هذا، فأما من جهة اللغة، وعموم الاسم وخصوصه، فلا فرق بين هذا وهذا ؟

ولهذا لو وَكَّله في شراء ماء، أو حَلَف لا يشرب ماء، أو غير ذلك: لم يُفرَّق بين هذا وهذا ؛ بل إن دخل هذا دخل هذا، وإن خرج هذا خرج هذا، فلما حصل الاتفاق على دخول المتغير تغيرًا أصليا أو حادثا بما يشق صونه عنه: عُلم أن هذا النوع داخل في عموم الآية.

وقد ثبت بسنة رسول الله ﷺ أنه قال في البحر: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"[1]، والبحر متغير الطعم تغيرًا شديدًا لشدة ملوحته.

فإذا كان النبي ﷺ قد أخبر أن ماءه طهور - مع هذا التغير - كان ما هو أخف ملوحة منه أولى أن يكون طهورًا، وإن كان الملح وضع فيه قصدا ؛ إذ لا فرق بينهما في الاسم من جهة اللغة. وبهذا يظهر ضعف حجة المانعين ؛ فإنه لو استقى ماء أو وكَّله في شراء ماء لم يتناول ذلك ماء البحر، ومع هذا فهو داخل في عموم الآية فكذلك ما كان مثله في الصفة.

وأيضا فقد ثبت أن النبي ﷺ أمر بغسل المحرم بماء وسدر[2]. وأمر بغسل

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب:الوضوء بماء البحر برقم (٨٣)، والترمذي، كتاب الطهارة، باب: ما جاء في ماء البحر أنه طهور، برقم (٦٩)، وقال: «حديث حسن صحيح»

(٢) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب: كيف يكفن المحرم، برقم (١٢٦٨)، ومسلم، كتاب الحج، برقم (٢٨٨٣)

ابنته بماء وسدر[١]. وأمر الذي أسلم أن يغتسل بماء وسدر[٢]. ومن المعلوم: أن السدر لا بد أن يغير الماء فلو كان التغير يفسد الماء لم يأمر به.

وقول القائل: إن هذا تغير في محل الاستعمال فلا يؤثر: تفريق بوصف غير مؤثر لا في اللغة ولا في الشرع ؛ فإن المتغير إن كان يسمى ماء مطلقا، وهو على البدن فيسمى ماء مطلقا، وهو في الإناء. وإن لم يسم ماء مطلقا في أحدهما لم يسم مطلقا في الموضع الآخر؛ فإنه من المعلوم أن أهل اللغة لا يفرقون في التسمية بين محل ومحل.

وأما الشرع: فإن هذا فرق لم يدل عليه دليل شرعي فلا يلتفت إليه...

وأيضا: فإن النبي ﷺ توضأ من قصعة فيها أثر العجين[٣]. ومن المعلوم أنه: لا بد في العادة من تغير الماء بذلك لا سيما في آخر الأمر إذا قل الماء وانحل العجين.

فإن قيل: ذلك التغير كان يسيرا. قيل: وهذا أيضا دليل في المسألة ؛ فإنه إن سوى بين التغير اليسير والكثير مطلقا كان مخالفا للنص ؛ وإن فرق بينهما لم يكن للفرق بينهما حد منضبط لا بلغة، ولا شرع، ولا عقل، ولا عرف، ومن فرق بين الحلال والحرام بفرق غير معلوم لم يكن قوله صحيحا»[٤].

ووافق ابن تيمية في هذا الاختيار الإمام أبا حنيفة[٥]، وهو رواية عن أحمد[٦].

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب: غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر، برقم (١٢٥٣)، ومسلم، كتاب الجنائز، برقم (٩٣٩).

(٢) رواه أبو داود، كتاب الطهارة باب: في الرجل يسلم فيؤمر بالغسل، برقم (٣٥٥)، والنسائي، كتاب الطهارة، باب: غسل الكافر إذا أسلم، برقم (١٨٨)، والترمذي، كتاب الطهارة، باب: ما ذكر في الاغتسال عندما يسلم الرجل، برقم (٦٠٥)، وقال: «حديث حسن لا نعرفه إلا من هذا الوجه».

(٣) رواه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب الرجل المرأة يغتسلان من إناء واحد، برقم (٣٧٨)، والنسائي، كتاب الطهارة، باب: ذكر الاغتسال في القصعة التي يعجن فيها، برقم (٢٤٠)، وأحمد في «المسند» (٦/٣٤٢) من حديث أم هانئ بنت أبي طالب، وهو حديث صحيح وفيه: أنه اغتسل من قصعة فيها أثر العجين. انظر «الإرواء» (١/٦٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٢١/٢٦،٢٥)

(٥) قال المرغيناني في «الهداية» (١/١٨): «وتجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر فغير أحد أوصافه كماء المد» أي ماء السيل. وانظر البناية شرح الهداية (١/٣٠٥).

(٦) المغني (١/٢١)

وأما مالك[١]، والشافعي[٢]، وأحمد في المشهور عنه[٣] فقد ذهبوا إلى أن الماء المتغير بالطاهرات غير مطهر، وإن كان طاهرًا في نفسه.

ووجه قولهم: أنه ماءٌ تغيَّر بمخالطة ما ليس بطهور، يمكن الاحتراز منه، فزال عن إطلاقه[٤].

قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم: هو خفاء تناول اسم الماء المطلق للماء الذي خالطه أمثال هذه الأشياء، أعني: هل يتناوله أو لا يتناوله ؟.

فمن رأى أنه لا يتناوله اسم الماء المطلق، وإنما يضاف إلى الشيء الذي خالطه فيقال: ماء كذا لا ماء مطلق، لم يجز الوضوء به، إذ كان الوضوء إنما يكون بالماء المطلق، ومن رأى أنه يتناوله اسم الماء المطلق أجاز به الوضوء.

ولظهور عدم تناول اسم الماء للماء المطبوخ مع شيء طاهر اتفقوا على أنه لا يجوز الوضوء به...

---

(١) قال ابن عبد البر في «الكافي» ص(١٥): «وأما الماء الطاهر الذي لا يتطهر به، فهو ماء أضيف إلى شيء من الأشياء الطاهرة تخالطه، أو باستخراج حتى غيَّر ذلك الشيء اسمَه ولونَه وطعمَه وريحَه، مثل ماء بُلَّ فيه خبز، أو نقع فيه تبن، أو زيت، أو تمر، أو جلد، أو مسه زعفران، أو زيت، أو ماء ورد، أو عصارة شيء، أو غير ذلك مما غير منه طعمًا أو لونًا أو رائحة، وغلب عليه، فإذا كان شيء من ذلك، فقد حَرُم الوضوء بذلك الماء، والتطهر به وصار في حكم المرق لا في حكم الماء». وانظر: «القوانين الفقهية» ص(٣١).

(٢) الماء المتغير بالطاهرات التي يمكن الاحتراز عنها، ينقسم عند الشافعية إلى: متغير بمخالط، ومتغير بمجاور؛ فإن كان متغيرًا بمجاور، فإنه طهور؛ وإن كان متغيرًا بمخالط كالزعفران والتمر والدقيق وغير ذلك مما يستغنى الماء عنه لم تجز الطهارة به؛ لأنه زال عنه إطلاق اسم الماء بمخالطة ما ليس بمطهر» انظر: المهذب مع المجموع (١/١٥٠)، ومغني المحتاج (١/٤٦).

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (١/٢١) في أضرب الماء المضاف الذي لا تحصل به الطهارة: «الضرب الثاني: ما خالطه طاهر يمكن التحرز منه فغير إحدى صفاته - طعمه أو لونه أو ريحه كماء الباقلا، وماء الحمص، وماء الزعفران.

واختلف أهل العلم في الوضوء به، واختلفت الرواية عن إمامنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك، فروي عنه لا تحصل الطهارة به، وهو قول مالك، والشافعي، و إسحاق. قال القاضي أبو يعلى: وهي أصح وهي المنصورة عند أصحابنا في الخلاف. ونقل عن أحمد جماعة من أصحابه منهم أبو الحارث، والميموني وإسحاق بن منصور: جواز الوضوء به. وهذا مذهب أبي حنيفة وأصحابه».

(٤) المغني (١/٢٢)، والمجموع (١/١٥٠)

والحق أن الاختلاط يختلف بالكثرة والقلة، فقد يبلغ من الكثرة إلى حد لا يتناوله اسم الماء المطلق مثل ما يقال ماء الغسل، وقد لا يبلغ إلى ذلك الحد، وبخاصة متى تغيرت منه الريح فقط، ولذلك لم يعتبر الريح قوم ممن منعوا الماء المضاف، وقد قال ﷺ لأم عطية عند أمره إياها بغسل ابنته: «اغسلنها بماء وسدر، واجعلن في الأخيرة كافورا أو شيئا من كافور» فهذا ماء مختلط، ولكنه لم يبلغ من الاختلاط بحيث يسلب عنه اسم الماء المطلق»[١].

ويظهر مما سبق أن مطلق تغيُّر الماء بالطاهرات لا يصلح أن يكون علة في سلب الطهورية عنه؛ وقد وقع الإجماع على أن الماء الآجن من غير نجاسة يجوز الوضوء به، وهو ماء تغير[٢].

مع ما ثبت من كون النبي ﷺ اغتسل بقصعة فيها أثر العجين، ولا يخفى أنه لا بد من تغير الماء بذلك.

كما أن من منع التطهر بالماء المتغير بالطاهرات أجاز التطهر بالماء المتغير بالطاهرات التي يشق صون الماء عنها، وبذلك يبقى تخريج ابن تيمية هذا الفرع على القاعدة تخريجًا قويًا إذ إن وصف التغير غير منضبط شرعًا، فلا يصح أن يكون علة تقاس عليها الأحكام جمعًا وفرقًا. والله تعالى أعلم.

---

(١) بداية المجتهد (٥٧/١)

(٢) الإجماع لابن المنذر ص(٣٢).



قاعدة (٢٢) إثبات الأحكام وإبطالها إنما يكون بأسباب تناسبها[1]

وهذه القاعدة الأصولية تتعلق بالعلة من كتاب القياس، وتبين إلى أي مدي يمكن أن يكون الوصف علة للحكم بحيث يُعلَّق الحكم به إثباتًا ونفيًا.

معنى القاعدة:

أن الأسباب التي تُعلَّق عليها الأحكام وتعلل بها يجب أن تكون مناسبة لها، بحيث تكون مؤثرة في الحكم، فلا يصح أن يكون السبب أو الوصف غير مؤثر في الحكم.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والشارع حكيم إنما يثبت الأحكام ويبطلها بأسباب تناسبها»[2].

وقد ذكر الأصوليون هذه القاعدة في موضعين:

الموضع الأول: في شروط العلة، حيث ذكروا أن من شروط العلة أن تكون وصفًا مؤثرًا في الحكم، فإن لم تؤثر فلا يصح أن تُجعَل علة[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٦١/٢١)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٦١/٢١) وهنا يجب التنبيه على أن ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ استخدم مصطلحَ السببِ، وأراد به العلة بمعناها الأصولي، وإن كان بينهما فرق عند الأصوليين، فالعلة هي الوصف المنضبط الذي جُعِل مناطًا لحكمٍ يُناسبُه، فأما إذا كان يُفضي إليه، ولا تَظهر المناسبةُ له، فهو السبب، فبين العلةِ والسببِ عمومٌ وخصوصٌ مطلق؛ إذ كُلُّ علةٍ سببٌ، وليس كُلُّ سبب علةً، فالسفر مثلا يقال له سبب وعلة في الفطر، أما ميل الشمس عن وسط السماء أو شهود شهر رمضان، فيقال له سبب، ولا يقال له علة. انظر: أصول الفقه الإسلامي لفضيلة الدكتور زكي الدين شعبان رَحِمَهُ اللَّهُ ص(٢٥٠)، والمنتقى من فرائد الفوائد للشيخ محمد بن صالح العثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ (٧١).

(٣) البحر المحيط (١٣٢/٥)

قال الزركشي: «فإن النبي ﷺ لم يرجم ماعزًا لاسمه ولا لهيئة جسمه، ولكن الزنى علة الرجم، وكذا الطعم علة الربا دون الزرع، هكذا ذكره الماوردي والروياني. ومرادهما بالتأثير المناسبة.

وأحسن من عبارتهما قول الأستاذ أبي منصور: أن يكون وصفها مما يصح تعليق الحكم بها، فإن لم يجز تعليق الحكم على وصف لم يجز أن يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم»[(١)].

الموضع الثاني: في قوادح العلة[(٢)]، حيث ذكروا أن من قوادح العلة: عدم التأثير في الحكم بحيث يوجد الحكم بدون الوصف الذي ثبتت عليته له[(٣)].

وقوادح العلة ما يحتمل أن يكون من مبطلاتها؛ لأنه قد يطرأ على من يثبت علية الحكم اعتراض يقدح في علية ما ادعاه، وذلك من أحد وجوه يعبر عنها بالقوادح[(٤)]، ويعبر عنها بعض الأصوليين بالاعتراضات[(٥)].

ومثال ذلك:

أن يُستدَل على عدم صحة بيع الغائب، بأن الغائب مبيعٌ غيرُ مرئي، فلا يصح بيعه، كالطير في الهواء، فيجعل العلة في عدم صحة بيع الطير في الهواء، كونه غير مرئي ليلحق الغائب به في هذه العلة.

---

(١) البحر المحيط (١٣٢/٥)

(٢) والمراد بالقوادح ما يُعترض به على الدليل بجملته سواء العلة وغيرها.

(٣) انظر: الإحكام للآمدي (١٠٣/٤)، اللمع للشيرازي(١١٤)، شرح تنقيح الفصول ص(٣١١)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٣٢/٤)، وبيان المختصر (١٩٧/٣)، أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (١٣٠/٤).

(٤) التحبير شرح التحرير (٣٥٤٤/٨)

(٥) وهو صنيع الإمام أبي المعالي الجويني، وابن الحاجب. انظر: البرهان (٩٦٥/٢)، بيان المختصر (١٧٨/٣)

فيقول المعترض له: هذه العلة لا تأثير لها في الأصل؛ لأن عدم الصحة يوجد في الطير ولو كان مرئيًا، فإن الطير في الهواء لا يصح بيعه مطلقًا مرئيًّا أو غير مرئي؛ لعدم القدرة على تسليمه، فالوصف غير مؤثر في الحكم لوجود الحكم بدونه[1].

وضابطُ عدمِ تأثيرِ الوصفِ في الحكم عند الأصوليين: أن يُذكَر في الدليل ما يُستغنى به عن الوصف[2].

فمما سبق يظهر أن من شروط العلة أن تكون مناسبة للحكم، ومناسبتها له أن يكون لها تأثير فيه. وأن من قوادح العلة أن ينتفي ذلك التأثير من العلة في الحكم.



(١) انظر هذا المثال في: بيان المختصر (٣/١٩٩)، الإبهاج (٣/١١١)، التحبير شرح التحرير (٧/٣٥٨٨)، وشرح الكوكب (٤/٢٦٦)

(٢) الإحكام للآمدي (٤/١٠٣)، ومذكرة الشنقيطي ص(٥١٨)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: صحة التيمم بعد دخول الوقت أو خروجه

اختار ابن تيمية جواز وصحة التيمم قبل دخول الوقت، كما أنه لا يبطل بخروج الوقت.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «التيمم يقوم مقام الماء مطلقا، يستبيح به كما يستباح بالماء، ويتيمم قبل الوقت، كما يتوضأ قبل الوقت، ويبقى بعد الوقت كما تبقى طهارة الماء بعده... وهذا القول هو الصحيح، وعليه يدل الكتاب، والسنة، والاعتبار»[1]

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن دخول الوقت أو خروجه لا تأثير له في التيمم، فلا يصحُّ أن يكون علةً أو سببًا يُعلَّق عليه القول بصحة التيمم؛ لأن تعليل الأحكام إنما يكون بأوصاف تناسبها.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والنبي ﷺ قد جعل التراب طهورًا كما جعل الماء طهورًا، لكن جعل طهارته مقيدة إلى أن يجد الماء، ولم يشترط في كونه مطهرا شرطا آخر.

فالمتيمم قد صار طاهرًا وارتفع منعُ المانع للصلاة إلى أن يجد الماء، فما لم يجد الماء، فالمنع زائل إذا لم يتجدد سببٌ آخر يوجب الطهارة كما يوجب طهارة الماء، وحينئذ فيكون طهورا قبل الوقت، وبعد الوقت، وفي الوقت، كما كان الماء طهورا في هذه الأحوال الثلاثة.

وليس بين هذا فرق مؤثر إلا إذا قدر على استعمال الماء فمن أبطله بخروج الوقت فقد خالف موجب الدليل»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٤٣٦)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٣٦٠)

وقال أيضًا: «دخول الوقت وخروجه من غير تجددِ سببٍ حادث لا تأثير له في بطلان الطهارة الواجبة إذ كان حال المتطهر قبل دخول الوقت وبعده سواء، والشارع حكيم إنما يثبت الأحكام ويبطلها بأسباب تناسبها، فكما لا يبطل الطهارة بالأمكنة، لا يبطل بالأزمنة وغيرها من الأوصاف التي لا تأثير لها في الشرع»[١].

وممن قال بجواز التيمم قبل دخول الوقت وأنه لا يبطل بخروجه الإمام أبو حنيفة[٢]، وهو رواية عن أحمد[٣] اختارها ابن تيمية.

وأما جمهور العلماء من المالكية[٤] والشافعية[٥] والحنابلة[٦] فقالوا: إن التيمم لا يصح قبل دخول الوقت.

ووجه قول الجمهور أمران[٧]:

الأول: أن التيمم طهارة ضرورية، والحكم المقدر بالضرورة مقدر بقدرها. فلا يتيمم قبل الوقت ولا يبقى بعده.

الثاني: أن التيمم مبيح للصلاة لا رافع للحدث؛ لأنه إذا قدر على استعمال الماء استعمله من غير تجدد حدث فعلم أن الحدث كان باقيا وإنما أبيح للضرورة.

ووجه قول من أجاز التيمم قبل الوقت وبعده:

أن التيمم بدل مطلق لكنه مقيد بوجود الماء، لا أنه بدل ضروري[٨]. فإبطاله

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٦١/٢١)

(٢) قال الكاساني في «البدائع» (٥٤/١): «فالأوقات كلها وقت للتيمم حتى يجوز التيمم بعد دخول وقت الصلاة، وقبل دخوله، وهذا عند أصحابنا»

(٣) المغني (٣٤١/١)، الإنصاف (٢٦٣/١)

(٤) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١٠٥/١): «ولا يجوز التيمم قبل دخول الوقت خلافًا لأبي حنيفة». وانظر: «الكافي» لابن عبد البر ص(٢٩)، وبداية المجتهد (١٣٤/١)

(٥) قال النووي في «شرح المهذب» (٢٧٥/٢) في شروط صحة التيمم: «الرابع: أن يكون التيمم بعد دخول الوقت، واتفقت نصوص الشافعي، والأصحاب على ان التيمم للمكتوبة لا يصح إلا بعد دخول وقتها».

(٦) قال ابن قدامة في «المغني» (٣٤١/١): «المذهب أن التيمم يبطل بخروج الوقت ودخوله».

(٧) انظر: المغني لابن قدامة (٣٤١/١)، والمجموع للنووي (٢٧٩/٢)، ومجموع الفتاوى (٣٦٠/٢١)

(٨) بدائع الصنائع (٥٤/١)

بغير ما أبطل به الشرع يحتاج إلى دليل، ولا يعرف ذلك إلا من جهة السمع

قال ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعليقًا على قول الجمهور: «فتأمل هذه المسألة، فإنها ضعيفة؛ أعني: من يشترطُ في صحته دخولَ الوقت، ويجعلُه من العبادات المؤقتة؛ فإن التوقيتَ في العبادة لا يكون إلا بدليل سمعي، وإنما يسوغُ القولُ بهذا إذا كان على رجاء من وجود الماء قبل دخول الوقت، فيكون هذا ليس من باب أن هذه العبادة مؤقتة، لكن من باب أنه ليس ينطلق اسم غير الواجد للماء إلا عند دخول وقت الصلاة، لأنه ما لم يدخل وقتها أمكن أن يطرأ هو على الماء، ولذلك اختلف المذهب متى يتيمم؟ هل في أول الوقت أو في وسطه أو في آخره ؟

لكن ههنا مواضع يُعلَم قطعا أن الإنسان ليس بطارئ على الماء فيها قبل دخول الوقت، ولا الماء بطارئ عليه.

وأيضا فإن قدرنا طرو الماء فليس يجب عليه إلا نقض التيمم فقط لا منع صحته، وتقدير الطرو هو ممكن في الوقت وبعده، فلِمَ جُعِلَ حكمُه قبل دخول الوقت خلاف حكمِه في الوقت؛ أعني أنه قبل الوقت يمنع انعقاد التيمم، وبعد دخول الوقت لا يمنعه، وهذا كله لا ينبغي أن يصار إليه إلا بدليل سمعي، ويلزم على هذا أن لا يجوز التيمم إلا في آخر الوقت فتأمله»[1].

وبهذا يظهرُ صحةُ تخريج هذا الفرع على القاعدة الأصولية، بمعنى أن اعتبارَ دخولِ الوقت وخروجِه أوصافًا يُمكن تعليقُ صحةِ التيمم وإبطاله عليها اعتبارٌ غير صحيح؛ لأنها أوصاف لا تأثير لها من جهة الشرع، والله تعالى أعلم.

---

(١) بداية المجتهد (١/١٣٥،١٣٤)



قاعدة (٢٣) القياس الصحيح إلحاق مسكوت بمنصوص لا منصوص بمنصوص[1]

وهذه القاعدة تتعلق بأحد شروط الفرع المراد إلحاقه بالأصل في القياس الشرعي.

معنى القاعدة:

أن من شروط الفرع في القياس ألا يكون منصوصًا على حكمه بمخالف لحكم الأصل المقيس عليه.

ووجه ذلك: أن القياس في هذه الحال سيكون باطلاً؛ لأن القياس لا يخالف نصًا، ولا يقدَّم عليه[2]. وهذا محل إجماع بين الأصوليين.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقياس الصحيح إنما هو قياس المسكوت على المنصوص، أما قياس المنصوص على منصوص يخالفه، فهو باطل باتفاق العلماء، كقياس الربا على البيع، وقد أحل الله البيع وحرم الربا»[3].

أما إذا كان الفرع منصوصًا على حكمه بموافق، فقد اختلف فيه الأصوليون على قولين:

القول الأول: منع القياس إذا كان الفرع منصوصًا عليه بموافق.

وهو قول الغزالي[4]، والآمدي[5]، وابن الحاجب[6].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٩٦/٢٣)

(٢) شرح العضد (٢٣٣/٢)، التحبير شرح التحرير (٣٣٠٥/٧)

(٣) مجموع الفتاوى (٣٩٦/٢٣)

(٤) انظر: المستصفى (٣٤٥/٢)

(٥) انظر: الإحكام (٣١٤/٣)

(٦) انظر: بيان المختصر (٨٥/٣)، ورفع الحاجب (٣١٠/٤)

ووجه هذا القول: أن القياس إنما يطلب في بيان حكم فرع لا نص فيه، وأن وجود النص يغني عن القياس لتقدمه عليه، ولكان الحكم ثابتًا بالنص لا بالقياس[١].

القول الثاني: جواز القياس وإن كان الفرع منصوصًا عليه بموافق، وهو قول أكثر الأصوليين[٢].

ووجه هذا القول: أن وجود القياس مع النص من باب توارد الأدلة على مدلول واحد، وهو جائز[٣].

ولذلك فإن أصحاب هذا القول قيدوه بألا يكونَ النصُّ الدالُّ على حكم الفرع هو بعينه الذي دل على حكم الأصل؛ إذ ليس ما أُدّعي به أصل وأن الآخر فرع، بأولى من عكسه[٤].

والمراد: أن حكم الفرع إذا كان ثابتًا بالنص، فإن القياس حينئذ يكون دليلا آخر يظاهر الحكم الثابت بالنص، ولذلك نجد أن العلماء يقولون: الدليل على المسألة النص والإجماع والقياس، وإما إذا كان الحكم الثابت بالنص مخالفًا للقياس، فحينئذ يقدم النص على القياس، بل يكون القياس غير صحيح لمخالفته دلالة النص.

وبهذا يظهر تحرير المراد بالقاعدة الأصولية، والله أعلم.

---

(١) انظر: المستصفى (٣٤٥/٢)، بيان المختصر (٨٥/٣)، شرح المحلي على جمع الجوامع (٢٧٠/٢)، التحبير شرح التحرير (٣٣٠٥/٧).

(٢) نسب هذا القول لأكثر الأصوليين: التاج السبكي في «رفع الحاجب» (٣١٠/٤)، والزركشي في «البحر المحيط» (١٠٨/٥)، والمرداوي في «التحرير» (٣٣٠٤/٧)

(٣) رفع الحاجب (٣١٠/٤)، التحبير (٣٣٠٤/٧)

(٤) رفع الحاجب (٣١٠/٤)، والتحبير شرح التحرير (٣٣٠٤/٧)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: الصلاة خلف الصف منفردًا

فقد اختار ابن تيمية أنه لا تجوز صلاة المنفرد خلف الصف، واستدل بما صح عن النبي ﷺ أنه نهى عن الصلاة خلف الصف منفردًا[1].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن القائلين بصحة صلاة المنفرد خلف الصف استدلوا بالقياس على صحة صلاة المرأة المنفردة خلف الصف[2]، قالوا: كما صحت صلاة المرأة منفردة خلف الصف، فكذلك الرجل.

وممن استدل بهذا القياس الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال: «وإنما أجزأت صلاة المنفرد وحده خلف الإمام؛ لأن العجوز صلت منفردة خلف أنس وآخر معه، وهما خلف النبي ﷺ، والنبي ﷺ أمامهما»[3].

وقد أجاب ابن تيمية عن هذا القياس بأن حكم الفرع وهو وقوف الرجل منفردًا خلف الصف منصوص على حكمه بالنهي كما ورد في الحديث، فلا يقاس

---

(١) رواه ابن ماجه، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: صلاة المنفرد خلف الصف وحده، برقم (١٠٠٣) عن علي بن شيبان: أن النبي ﷺ رأى رجلاً فرداً يصلي خلف الصف، فوقف عليه نبي الله ﷺ، حتى قضى صلاته، ثم قال له: «استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف». قال في «مصباح الزجاجة» (١/١٢٢): «هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات» وروى الترمذي، في كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الصلاة خلف الصف وحده، برقم(٢٣٠). عن وابصة بن معبد: «أن النبي ﷺ رأى رجلاً صلّى خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد الصلاة». قال الترمذي: «حديث وابصة حديث حسن»، ورواه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: صلاة الرجل خلف الصف وحده، برقم(١٠٠٤).

(٢) روى البخاري، كتاب الأذان، باب المرأة وحدها تكون صفًا، برقم (٧٢٧) عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «صليت أنا ويتيم في بيتنا خلف النبي ﷺ، وأمي – أم سليم – خلفنا».

(٣) الأم (٣٣٣/٢)، وقال الشافعي في موضع آخر: «ولما صلت المرأة منفردة مع رسول الله ﷺ كان في ذلك دليل على أن صلاة المنفرد بصلاة الإمام جائزة؛ لأن النبي ﷺ لو لم يرها جائزة لنهاها عن الصلاة خلفه» الأم (٣٤٥/٢) بتحقيق د رفعت فوزي.

على ما يخالفه؛ تخريجًا على القاعدة الأصولية: أن من شروط القياس الصحيح ألا يكون الفرعُ منصوصًا عليه بمخالف كما تقرر.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذين عارضوه احتجوا بصحة صلاة المرأة منفردة كما ثبت في الصحيح: أن أنسًا واليتيم صفا خلف النبي ﷺ وصفت العجوز خلفهما[(١)].

وقد اتفق العلماء على صحة وقوفها منفردة إذا لم يكن في الجماعة امرأة غيرها كما جاءت به السنة... وهذه حجة ضعيفة لا تقاوم حجة النهي عن ذلك، وذلك من وجوه:

أحدها: أن وقوف المرأة خلف صف الرجال سنة مأمور بها، ولو وقفت في صف الرجال لكان ذلك مكروها...

وأما وقوف الرجل وحده خلف الصف فمكروه، وتركٌ للسنة باتفاقهم، فكيف يقاس المنهي بالمأمور به ؟»[(٢)].

وممن سبق ابنَ تيمية في تعقب هذا القياس الإمامُ ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «صحيحه»[(٣)]، قال الحافظ ابن حجر: «وأقدم مَن وقفتُ على كلامه ممن تعقبه ابنُ خزيمة، فقال: لا يصح الاستدلال به؛ لأن صلاة المرء خلف الصف وحده منهيٌّ عنها باتفاق ممن يقول تجزئه أو لا تجزئه، وصلاة المرأة وحدها، إذا لم يكن هناك امرأة أخرى مأمور بها باتفاق، فكيف يقاس مأمور على منهي»[(٤)].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ إذ لا يُقاس منصوصٌ على منصوصٍ يخالفه كما تقرر في شروط الفرع المقيس. والله تعالى أعلم.

---

(١) سبق تخريجه في الصفحة السابقة.
(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٣٩٥)
(٣) صحيح ابن خزيمة (٣/٣٠)
(٤) فتح الباري (٢/٢٦٨)



قاعدة (٢٤) إذا كان في الأصل وصفان مناسبان لم يجز إلحاق الفرع بأحدهما دون الآخر[١]

هذه القاعدة تتعلق بأضرب الاجتهاد في إثبات العلة وتحقيقها في الفرع.

وبيان ذلك: أن من مسالك إثبات العلة عند الأصوليين ما يعرف بالسبر والتقسيم[٢].

والمراد به: حصر الأوصاف في الأصل المقيس عليه، وإبطال ما لا يصلح بدليل يتعين أن يكون الباقي علة[٣].

وهذا المسلك يتعلق بما يذكره الأصوليون من تنقيح المناط[٤].

والمراد به: تهذيب العلة وتصفيتها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل، واعتبار الصالح له[٥].

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة تحقيق تلك العلة في الفرع، وهو ما يُعرف بتحقيق المناط.

والمراد به: التحقق من وجود علة الأصل في الفرع[٦].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٤/٢٥)

(٢) السبر في اللغة: الاختبار، ومنه سُمِّي ما يُختبر به طولُ الجُرْح وعرْضُه مِسْبارًا، وتقول العرب: هذه القضية يُسْبر بها غَوْر العقل: أي يُختبَر. انظر: القاموس المحيط باب الراء فصل السين (٥١٧/١)، والمعجم الوسيط (٤١٣/١)، وشرح تنقيح الفصول ص(٣٠٩).

(٣) بيان المختصر (١٠٢/٣)، الإبهاج (٧٧/٣)، شرح الكوكب المنير (١٤٢/٤)

(٤) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢٥٥/٥): «التنقيح: هو التهذيب والتمييز، وكلام منقح أي: لا حشو فيه. والمناط: هو العلة».

(٥) قال الغزالي في «المستصفى» (٢٣٩/٢): «مثاله: أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم»، وقال الآمدي في «الإحكام» (٣٨٠/٣): «وأما تنقيح المناط: فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علةً من غير تعيين، بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف كل واحد بطريقه».

(٦) قال الزركشي في «البحر» (٢٥٦/٥): «تحقيق المناط: فهو أن يتفق على علية وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في وجودها في صورة النزاع، كتحقيق أن النباش سارق، وكأن يعلم وجوب الصلاة إلى جهة القبلة ولكن لا يدرك جهتها إلا بنوع نظر واجتهاد».

فإن لم تتحقق علة الأصل في الفرع لم يجز القياس، وعلى ما سبق فإنه يمكن أن يتضح معنى القاعدة الأصولية على ما يأتي:

معنى القاعدة:

أن الأصل المقيس عليه إذا كان فيه وصفان مناسبان للحكم بعد سبر أوصافه، وكان كلا الوصفين مناسب للحكم، لم يَجُز إلحاقُ الفرع بالأصل بجامع أحد الوصفين فقط دون الآخر؛ لأن حكم الأصل قد يكون معلقًا على الوصفين معًا أو على أحدهما، مما ينافي تحقق تمام علة الأصل في الفرع.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن القياس إنما يصح إذا لم يدل كلام الشارع على علة الحكم إذا سبرنا أوصاف الأصل، فلم يكن فيها ما يصلح للعلة إلا الوصف المعين، وحيث أثبتنا علة الأصل بالمناسبة أو الدوران أو الشبه المطرد عند من يقول به، فلا بد من السبر، فإذا كان في الأصل وصفان مناسبان لم يجز أن يقول الحكم بهذا دون هذا»[1].

وما قرره الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ نص عليه الأصوليون في " شروط الفرع "، فقالوا: إن من شروط الفرع أن توجد العلة بتمامها في الفرع، حتى لو كانت العلة ذات أجزاء، فلا بد من اجتماع الكل في الفرع[2].

قال الإمام أحمد: «إنما يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٤٤)

(٢) انظر: المستصفى (٢/٣٤٣)، والإحكام للآمدي (٣/٣١١)، ونهاية السول (٤/٣٣١)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب للسبكي (٤/٣٠٨)، وبيان المختصر (٣/٨٤)، والتحبير شرح التحرير (٧/٣٢٩٨)، شرح الكوكب المنير (٤/١٠٥)

فأما إذا أشبهه في حال وخالفه في حال فليس مثله»[1]

قال التاج السبكي: «والدليل على هذا الشرط: أن القياس إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم، فإذا لم توجد علة حكم الأصل في الفرع لا يحصل إثبات حكمه فيه»[2].

وقال في بيان المختصر: «وإنما اشتُرِط ذلك؛ لأن علة الفرع إذا لم تكن مساوية لعلة الأصل في المقصود، لم يتحقق ما هو العلة في الفرع. فلا يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع»[3].

وخلاصة ما سبق: أن القياس الصحيح يُشترَط فيه أن تتحقق علة الأصل بتمامها في الفرع، فلو كان في الأصل وصفان مناسبان، ولم يوجد كلا الوصفين في الفرع، لم يجز إلحاقه بالأصل باعتبار أحد الوصفين فقط؛ وذلك لانتفاء تحقق تمام العلة بأجزائها في الفرع. والله تعالى أعلم.



(١) المسودة (١/٧٢٤)
(٢) الإبهاج (٣/١٦٣)
(٣) بيان المختصر (٣/٨٤)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: عدم الفطر بالكحل والحقنة ومداواة الجائفة والمأمومة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الصائم لا يفطر بكلٍّ من الكحل والحقنة ومداواة الجائفة والمأمومة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما الكحل[١]، والحقنة[٢]، وما يقطر في إحليله[٣]، ومداواة المأمومة[٤]، والجائفة[٥]، فهذا مما تنازع فيه أهل العلم؛ فمنهم من لم يفطر بشيء من ذلك، ومنهم من فطر بالجميع لا بالكحل، ومنهم من فطر بالجميع لا بالتقطير، ومنهم من لم يفطر بالكحل ولا بالتقطير ويفطر بما سوى ذلك. والأظهر أنه لا يفطر بشيء من ذلك»[٦].

وجه تخريج الفرع على هذه القاعدة:

أن الذين قالوا إن الصائم يفطر بالكحل والحقنة ومداواة الجائفة والمأمومة والتقطير

---

(١) الكحل: كل ما وُضِع في العين يُستشفَى به مما ليس بسائل كالإثمد ونحوه». المعجم الوسيط (٧٧٨/٢) مادة (ك ح ل)

(٢) والمراد بها: الدواء الذي يدخل إلى جوف المريض عن طريق الدبر. وفي القاموس المحيط: «كُلُّ دواءٍ يُحْقَن به المريضُ المُحتقِنُ» باب النون فصل الحاء مع القاف.

(٣) الإحليل: مخرج البول، ومخرج اللبن من الثدي والضرع، جمعها: أحاليل. المصباح المنير (١٤٨/١)، والمعجم الوسيط (١٩٤/١) مادة (ح ل ل).

(٤) المأمومة والآمَّة: هي الشجة التي تصل إلى أم الدّماغ، وهي أشدّ الشجاج. قال ابن السكيت: وصاحبها يصعق لصوت الرعد، ولرغاء الإبل، ولا يطيق البُرُوزَ في الشمس. المصبح المنير (٢٣/١)، والمعجم الوسيط (٢٧/١) مادة (أ م م)، والمجموع للنووي (٣٣٤/٤)

(٥) الجائفة: الطعنة التي تبلغ الجوف. قال أبو عبيد: وقد تكون التي تخالط الجوف، والتي تنفذ أيضا. المطلع (٣٧٦/١)، والمصباح المنير (١١٥/١)

(٦) مجموع الفتاوى (٢٣٣/٢٥)

في إحليله قاسوا هذه الأمور على الطعام والشراب بجامع أن كلا منها ينفذ إلى الجوف.

وابن تيمية يرى أن الأصل المقيس عليه وهو الطعام والشراب، فيه وصفان مناسبان للحكم، **الأول**: النفوذ إلى الجوف كما قرر العلماء، **والثاني**: التغذي الحاصل به.

وعلى ذلك فإن مقتضى القياس الصحيح أن يتحقق الوصفان في الفرع المراد إلحاقه بالأصل، ولا يكتفى بأحد الوصفين فقط.

ووصف التغذي الحاصل بالطعام والشراب لا يتحقق في الكحل، والحقنة، ولا مداواة المأمومة والجائفة مما قد ينفذ ويصل إلى الجوف.

وإن لم يكن في هذه الأمور كلا الوصفين، لم يجز إلحاقها بالطعام والشراب. ويبقى البحث عن دليل آخر يبين حكم الفطر بها.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والذين قالوا: إن هذه الأمور تفطر كالحقنة، ومداواة المأمومة، والجائفة، لم يكن معهم حجة عن النبي ﷺ، وإنما ذكروا ذلك بما رأوه من القياس.

وأقوى ما احتجوا به قوله: "وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما"[1] قالوا: فدل ذلك على أن ما وصل إلى الدماغ يفطر الصائم إذا كان بفعله، وعلى القياس كل ما وصل إلى جوفه بفعله من حقنة وغيرها، سواء كان ذلك في موضع الطعام والغذاء، أو غيره من حشو جوفه.

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: في الاستنثار، برقم (١٤٢)، والترمذي، كتاب الصوم، باب: ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم، برقم (٧٨٨)، وقال: «حديث حسن صحيح»، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: المبالغة في الاستنشاق والاستنثار، برقم (٤٠٧)

والذين استثنوا التقطير قالوا: التقطير لا ينزل إلى جوفه، وإنما يَرْشَحُ رَشْحًا فالداخل إلى إحليله كالداخل إلى فمه وأنفه.

والذين استثنوا الكحل قالوا: العين ليست كالقبل والدبر، ولكن هي تشرب الكحل كما يشرب الجسم الدهن والماء.

والذين قالوا الكحل يفطر قالوا: إنه ينفذ إلى داخله حتى يتنخمه الصائم؛ لأن في داخل العين منفذا إلى داخل الحلق. وإذا كان عمدتهم هذه الأقيسة ونحوها لم يجز إفساد الصوم بمثل هذه الأقيسة»[1]

وقال أيضًا: «ومعلوم أن النص والإجماع أثبتا الفطر بالأكل والشرب والجماع والحيض. والنبي ﷺ قد نهى المتوضئ عن المبالغة في الاستنشاق إذا كان صائما، وقياسهم على الاستنشاق أقوى حججهم كما تقدم، وهو قياس ضعيف؛ وذلك لأن من نشق الماء بمنخريه ينزل الماء إلى حلقه وإلى جوفه، فحصل له بذلك ما يحصل للشارب بفمه ويغذي بدنه من ذلك الماء، ويزول العطش، ويطبخ الطعام في معدته، كما يحصل بشرب الماء.

فلو لم يرد النص بذلك لعلم بالعقل أن هذا من جنس الشرب، فإنهما لا يفترقان إلا في دخول الماء من الفم، وذلك غير معتبر، بل دخول الماء إلى الفم وحده لا يفطر فليس هو مفطرًا، ولا جزءا من المفطر؛ لعدم تأثيره، بل هو طريق إلى الفطر.

وليس كذلك الكحل والحقنة ومداواة الجائفة والمأمومة؛ فإن الكحل لا يغذي ألبتة، ولا يدخل أحد كحلا إلى جوفه، لا من أنفه ولا فمه.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٣٥، ٢٣٦)

وكذلك الحقنة لا تغذي، بل تستفرغ ما في البدن، كما لو شم شيئا من المسهلات، أو فزع فزعا أوجب استطلاق جوفه، وهي لا تصل إلى المعدة.

والدواء الذي يصل إلى المعدة في مداواة الجائفة والمأمومة لا يشبه ما يصل إليها من غذائه... فترك الأكل والشرب الذي يولد الدم الكثير الذي يجري فيه الشيطان إنما يتولد من الغذاء، لا عن حقنة، ولا كحل، ولا ما يقطر في الذكر، ولا ما يداوي به المأمومة والجائفة، وهو متولد عما استنشق من الماء؛ لأن الماء مما يتولد منه الدم، فكان المنع منه من تمام الصوم.

فإذا كانت هذه المعاني وغيرها موجودة في الأصل الثابت بالنص والإجماع، فدعواهم أن الشارع علق الحكم بما ذكروه من الأوصاف معارض بهذه الأوصاف، والمعارضة تبطل كل نوع من الأقيسة إن لم يتبين أن الوصف الذي ادعوه هو العلة دون هذا»[1].

واختلفت أقوال الأئمة الأربعة في الفطر بهذه الأمور بحسب ما رأوه من القياس على الطعام والشراب، وبحسب اختلافهم في المراد بالجوف، وباعتبار المنفذ الموصل إليه.

فضابط الدخول الذي يفطر عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف[2].

فلا يفطر الصائم عند أبي حنيفة بالكحل[3]، ولا بما يقطر في إحليله؛ لأنه

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٤٤)

(٢) الهداية شرح البداية (١/١٢٥)

(٣) قال الكاساني في «البدائع»(٢/١٠٦): «ولا بأس أن يكتحل الصائم بالإثمد وغيره، ولو فعل لا يفطره، وإن وجد طعمه في حلقه عند عامة العلماء».

ليس منفذًا للجوف[١].

ويفطر بالحقنة[٢]، وبمداواة الجائفة والمأمومة إذا كان رطبًا[٣].

وضابط ما يفطر به الصائم عند الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كل ما يصل إلى الحلق من أي المنافذ وصل، مغذِّيا كان، أو غير مغذٍّ[٤].

فلا يفطر الصائم عند مالك بمداواة الجائفة والمأمومة، ولا بما يقطر في إحليله[٥].

ويفطر بالكحل إن تحلل ووجد ذلك في حلقه[٦]، والحقنة[٧].

وضابط ذلك عند الشافعية رحمهم الله: كل عين واصلة من الظاهر إلي الباطن في منفذ مفتوح عن قصد مع ذكر الصوم[٨].

فلا يفطر الصائم بالكحل عند الشافعية وإن وجد طعمه في حلقه؛ لأن العين ليست بجوف عندهم، ولا منفذ منها إلى الحلق[٩]، ويفطر بمداواة المأمومة، إذا وصل الدواء إلى جوفه[١٠]، وبالحقنة[١١]، وبما يقطر في إحليله[١٢].

---

(١) قال المرغيناني في «الهداية» (١/١٢٥): «ولو أقطر في إحليله لم يفطر عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ يفطر، وقول محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ مضطرب فيه».

(٢) قال المرغيناني في «الهداية» (١/١٢٥): «ومن احتقن، أو استعط، أو أقطر في أذنه أفطر».

(٣) قال المرغيناني في «الهداية» (١/١٢٥): «ولو داوى جائفة أو آمة بدواء فوصل إلى جوفه أو دماغه أفطر عند أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والذي يصل هو الرطب. وقالا: لا يفطر لعدم التيقن بالوصول لانضمام المنفذ مرة، واتساعه أخرى، كما في اليابس من الدواء»

(٤) بداية المجتهد (٢/٥٦٧)

(٥) قال ابن جزي في «القوانين» ص(١٠٤): «وأما ما يقطر في الاحليل فلا يفطر به، خلافًا لأبي يوسف. وأما دواء الجرح بما يصل إلى الجوف فلا يفطر خلافا لهما».

(٦) قال ابن جزي في «القوانين» ص(١٠٤): «وأما الكحل؛ فإن كان لا يتحلل منه شيء لم يفطر، فإن تحلل منه شيء أفطر».

(٧) وهو القول المعتمد عن مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ وفي المذهب قولان آخران؛ الأول: تخصيص الفطر بالحقنة بالمائعات، وعدم الفطر بالحقنة أصلا، وهذا ما رجحه ابن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأن الفطر مما دخل من الفم ووصل إلى الحلق والجوف. انظر: «الكافي» لابن عبد البر ص(١٢٦)، و«القوانين» ص(١٠٤)، وبداية المجتهد (٢/٥٦٧)

(٨) المجموع للنووي (٦/٣٣٥)

(٩) المجموع (٦/٣٨٧)

(١٠) المجموع للنووي (٦/٣٣٥)

(١١) المجموع للنووي (٦/٣٣٥)

(١٢) وهو الأصح عند الشافعية، وفي المسألة وجهان آخران؛ عدم الفطر، والفطر إذا جاوز الحشفة. المجموع (٦/٣٣٥)

وضابط ما يفطر عند الحنابلة: كل ما أدخله إلى جوفه، أو مجوف في جسده كدماغه وحلقه، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره، وكان مما يمكن التحرز منه، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة[١].

فلا يفطر الصائم عند الحنابلة بما يقطر في إحليله؛ لأنهم لا يرون هناك منفذًا إلى الجوف من الذكر[٢]، ويفطر بما سوى ذلك كالحقنة، والكحل، ومداواة المأمومة والجائفة[٣].

قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم في هذه: هو قياس [المغذّي على غير المغذّي][٤]، وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذي، فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول، لم يُلحِق [المغذي بغير المغذي]، ومن رأى أنها عبادة غير معقولة، وأن المقصود منها: إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف، سوَّى بين المغذي، وغير المغذي»[٥].

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من العلماء الذين رأوا أن الصوم عبادة معقولة المعنى، وأن المعنى في الصوم عنده: لا مجرد الإمساك عما يرد الجوف، وإنما الإمساك عما يرد الجوف مما يُحقق التغذي للصائم الحاصل بالطعام والشراب، فكل ما لا يتحقق فيه الأمران؛ الدخول إلى الجوف والتغذي لا يفطر الصائم، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة والتزام ابن تيمية بما قرره، والله تعالى أعلم.

---

(١) المغني لابن قدامة (٤/٣٥٢)

(٢) قال ابن قدامة في «المغني» (٤/٣٦٠): «فإن قطر في احليله دهنًا لم يفطر به، سواء وصل إلى المثانة أو لم يصل».

(٣) المغني (٤/٣٥٣)

(٤) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: [غير المغذي على المغذي]، بتقديم المقيس على المقيس عليه، والله أعلم.

(٥) بداية المجتهد (٢/٥٦٧)

الفصل الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة ببعض الأدلة المختلف فيها

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: القواعد الأصولية المتعلقة بقول الصحابي.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بشرع من قبلنا وسد الذرائع.



المَبحَثُ الأوّلُ

القواعد الأصولية المتعلقة بقول الصحابي

قاعدة (٢٥) إذا اختلف الصحابة فيُردّ الاختلاف إلى الدليل، ولا يقدّم قولُ بعضهم على بعض إلا بدليل [١]

معنى القاعدة:

أن الصحابي إذا قال قولا وأنكره عليه صحابي آخر، فلا يكون قول أحدهم حجة على الآخر، ولا على غيرهما من الصحابة ولا على مَن بَعدَهم، ويجب الرجوع للدليل من نصوص الكتاب والسنة لترجيح أحد القولين على الآخر.

ووجه هذه القاعدة: أن قول أحدهم ليس بأولى من قول الآخر عند الاختلاف فيرجع حينئذ لأمر آخر للترجيح بين القولين.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإن تنازعوا - أي الصحابة- رُدّ ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الصوابُ عند تنازع الصحابة الردُّ إلى سنة رسول الله ﷺ»[٣].

ولتحرير كلام الأصوليون في هذه القاعدة يجب التنبه على أن هذه القاعدة تعالج اختلاف أقوال الصحابة، بحيث يصل إلينا قول صحابيين أو أكثر في المسألة،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٤)

(٢) المرجع السابق.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٦٧)

إلا أن يصل إلينا قول أحدهم، ولا يُعلم أقوال الآخرين، فهذه مسألة أخرى.

وعلى هذا فسيكون تناول كلام الأصوليين في هذه القاعدة من جهتين:

الأولى: الكلام في حجية قول الصحابي على قول صحابي آخر.

اتفق الأصوليون على أن الصحابة إذا اختلفوا فلا يكون قول أحدهم حجة على قول صحابي آخر.

وقد نقل الإجماعَ الآمدي[1]، وابن الحاجب[2]، وتبعهما الإسنوي[3]، والتاج السبكي[4].

ودليل ذلك: إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على جواز مخالفة بعضهم بعضًا، ولو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من الصحابة، لما جاز لغيره مخالفته[5].

ولكن هذا الإجماع قد نوقش بأن بعض العلماء قد ذهبوا إلى أن قول الخلفاء الأربعة حجة وإجماع على غيرهم، وهو رواية عن أحمد[6]، واختاره ابن البنا[7] من الحنابلة، وأبو خازم[8] من أعيان الحنفية[1].

---

(١) وعبارته: «اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجةً على غيره من الصحابة المجتهدين؛ إمامًا كان؛ أو حاكمًا؛ أو مفتيًا». الإحكام (١٨٢/٤)

(٢) وعبارته: «مذهب الصحابي ليس حجة على صحابي اتفاقا». انظر: بيان المختصر (٢٧٤/٣)، ورفع الحاجب (٥١٣/٤)

(٣) نهاية السول (٤٠٧/٤)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص(٤٩٩).

(٤) جمع الجوامع مع المحلي (٣٩٦/٢)

(٥) منهاج البيضاوي مع شرح الإسنوي (١٤٢/٣)، وحاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع (٣٩٦/٢)، وأصول الفقه للدكتور أبو النور زهير (١٨٩/٤)

(٦) انظر هذه الرواية في: العدة للقاضي أبي يعلى (١١٩٨/٤)، شرح مختصر الروضة للطوفي (٩٩/٣)، التحبير للمرداوي (٣٧٩٧/٧)، وقواعد ابن اللحام (١١٣١/٢)

(٧) هو الحسن بن أحمد بن عبد الله البغدادي الحنبلي، أبو علي بن البناء، المقرئ المحدث الفقيه الواعظ، كان أديبًا شديدًا على أهل الأهواء، بلغت مصنفاته نحو خمسمائة مصنف، توفي سنة ٤٧١هـ انظر ترجمته في: الذيل على طبقات الحنابلة (١٧٢/١).

(٨) هو القاضي أبو خازم عبد الحميد بن عبد العزيز الحنفي، أصله من البصرة، وتولي القضاء في الشام، والكوفة، والكرخ، وكان ورعًا جليل القدر، تتلمذ عليه أبو جعفر الطحاوي. من مصنفاته: المحاضر والسجلات، وأدب القاضي. توفي ٢٩٢هـ

قال المرداوي متعقبًا هذا الإجماع: «فكيف نحكي الإجماع مع هذا الخلاف!!»[٢]

وقد أجاب ابن اللحام عن ذلك بأن المراد في حكاية الإجماع: أن قول صحابي لا يكون حجة على صحابي آخر فيما عدا الخلفاء الراشدين[٣].

ولعل الأنسب من ذلك أن يقال: إن قول الشيخين أو قول الأربعة حجة على غيرهم إذا اتفقوا، فيصير حجة على غيرهم، بخلاف إذا انفرد قولهم فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض. وعلى حال الانفراد يُحمَل الإجماع المنقول.

قال التاج السبكي في التفرقة بين المسألتين:«فإن ذلك في أن قول مجموعها إجماع، لا كل واحد منهما على حدته، وهذا في أن قول كل واحد منهما وحده حجة، ولا يُشترط اتفاقهما»[٤].

وبهذا ينضبط الإجماعُ المحكي في حجية الصحابي على صحابي آخر، والله أعلم.

الأمر الثاني: حجية قول الصحابي على غير الصحابي عند اختلاف الصحابة.

والمراد بذلك أنه إذا اختلفت أقوال الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُم، فهل يكون قول أحدهم حجة على غير الصحابة كالتابعين ومن بعدهم، أم لا ؟

وقد سبق بيان أن ابن تيمية حكى الإجماع على أن قول الصحابي لا يكون حجة إذا خالفه غيره من الصحابة، وأن الواجب رد ذلك إلى الدليل من الكتاب والسنة.

ويحسن التنبيه هنا - قبل ذكر أقوال العلماء - أن بعض الأصوليين لم يحرر

انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١١/١٩٩)، وشذرات الذهب (٢/٢١٠)، الجواهر المضية (١/٢٩٦).

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٣١٧)، تيسير التحرير (٣/٢٤٢)

(٢) التحبير شرح التحرير (٨/٣٧٩٨)

(٣) قواعد ابن اللحام (٢/١١٤٠)

(٤) الإبهاج (٣/١٩٣)

محل النزاع في المسألة، فتكلم على حجية قول الصحابي مطلقًا، سواء خالفه غيره من الصحابة أم لم يخالفه، وأنكر ما ذهب إليه ابن تيمية: من أن قول الصحابي لا يكون حجة عند مخالفة غيره من الصحابة.

ومن هؤلاء بدر الدين الزركشي حيث قال: «فقد ظن قوم أن حجية قول الصحابي تزول إذا خالفه غيره من الصحابة؛ لأنه ليس اتباع قول أحدهما أولى من الآخر، وتعلقوا بما تقدَّم من نقل الإجماع. وهذا ضعيف؛ لأن ذلك إنما هو بالنسبة إلى غيره من الصحابة، وإنما الخلاف المشهور في أنه هل هو حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين؟ وفيه أقوال...»[(١)].

وهذا الخلاف المشهور الذي أشار إليه الزركشي إنما هو في حجية قول الصحابي إذا لم يُعلَم له مخالف، ليس فيما إذا خالفه غيره من الصحابة.

أما إذا اختلفت أقوال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فإن قول أحدهم لا يكون حجة دون الآخر، ويكون عمل المجتهد عند اختلافهم على منزلتين كما ذكر الأصوليون:

المنزلة الأولى: إذا كان ثَمَّ دليلٌ في المسألة، فيختار من أقوالهم ما وافق الدليل.

وقد نص على ذلك الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ عندما أجاب السائل عن أقاويل الصحابة إذا تفرَّقوا فيها ؟

فقال الشافعي: «نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس»[(٢)].

المنزلة الثانية: إذا لم يكون ثَمَّ دليل، فيرجَّح بين أقوالهم بالأكثر، أو بموافقة الخلفاء

---

(١) البحر المحيط (٥٣/٦)

(٢) الرسالة ص(٥٩٧).

الأربعة، أو بموافقة الصاحبين، وغيرها من وجوه الترجيح التي ذكرها الأصوليون.

قال الشافعي: فإن لم يكن على قول أحدهم دلالة من كتاب ولا سنة، كان قول أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أحب إليَّ من قول غيرهم إن خالفهم من قبل أنهم أهل علم وحكاية[1].

فكلام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ يعد منهجًا في التعامل مع اختلاف أقوال الصحابة، وخلاصته أن المجتهد يبدأ بالبحث عن الدليل المُرجِّح لقول أحدهم، فإن لم يكن ثَمَّ دليلٌ فيصار إلى الترجيح، وفي كلا الأمرين لا يكون قول الصحابي بمجرده حجة دون الآخر.

وهذا المنهج قد لا يبدو واضحًا في كلام الأصوليين كوضوحه عند الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ.

ويحسن بنا ذكر أقوال بعض العلماء التي تُعدُّ من أَبْيَنِها في ضبط موقف المجتهد من اختلاف أقوال الصحابة.

فمن ذلك:

قول الخطيب البغدادي: «فأما إذا اختلفت الصحابة على قولين لم يكن قول بعضهم حجة على بعض، ولم يجز تقليد واحد من الفريقين، بل يجب الرجوع إلى الدليل...»[2].

ثم ذكر كلام الشافعي السابق بإسناده إليه، ثم قال: «فإن تعذر ذلك من نص الكتاب والسنة أو أحدهما اعتبرت أقاويلهم من جهة القياس، فمن شابه قوله أصلا من الأصول ألحق به»[3]

---

(١) نقله عنه الزركشي في «البحر المحيط» (٦/٥٤)، وابن القيم في «إعلام الموقعين» (٤/١٢٦)، و أشار إليه الإمام أبو المعالي الجويني في «كتاب الاجتهاد من كتاب التلخيص» ص(١١٩)

(٢) الفقيه والمتفقه (١/٤٤٠)

(٣) الفقيه والمتفقه (١/٤٤٠)، أن الخطيب البغدادي، المتوفي سنة ٤٦٣ هـ من أقدم وأفضل مَن كتب في أصول من خلال كتابه هنا.

وقال الشيرازي الشافعي: «فأما إذا اختلفوا على قولين: بُنِيت على القولين في أنه حجة، أو ليس بحجة.

فإذا قلنا: إنه ليس بحجة، لم يكن قول بعضهم حجة على البعض، ولم يجز تقليد واحد في الفريقين، بل يجب الرجوع إلى الدليل.

وإذا قلنا: إنه حجة فيهما، فهما دليلان تعارضا، فيرجح أحد القولين على الآخر...»[١].

وكذلك قول ابن جزي المالكي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما إذا اختلف الصحابة على قولين، فهما دليلان تعارضا، فيرجح أحدهما بكثرة العدد، أو بموافقة أحد الخلفاء الأربعة عليه، وإن استويا: وجب الرجوع إلى دليل آخر»[٢]

وكلام ابن جزي السابق قريب إلا أنه يعكر عليه تقديمه مرتبة الترجيح على مرتبة البحث عن الدليل، كما نبه عليه الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقال ابن قدامة الحنبلي: «وإذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل»[٣].

ومما سبق من كلام الأصوليين يتبين أن أحسنهم تعبيرًا، وأدقهم تحريرًا، الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ.

ويظهر من ذلك كذلك مدى وضوح عبارة ابن تيمية في صياغة القاعدة الأصولية، وصفائها من كثير من الخلاف، والله تعالى أعلم.

---

(١) اللمع للشيرازي ص(٩٥) والناظر في كلام الشيرازي قد يُنكِر عليه أصل التقسيم السابق، لأنه بنى القول في اختلاف الصحابة على كون: هل قول أحدهم حجة أم لا، ولا قائل بأن قول أحدهم حجة مع اختلافهم، بل القول بأنه حجة يشترط فيه ألا يخالفه غيره من الصحابة. والله أعلم.

(٢) تقريب الوصول إلى علم الأصول ص(٣٤٢)

(٣) روضة الناظر (٢/٥٢٩)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): الاشتراط عند الإحرام

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن للمحرم أن يشترط عند إحرامه إن خاف عارضًا من مرض أو غيره.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإن اشترط على ربه خوفًا من العارض، فقال: وإن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني، كان حسنًا. فإن النبي ﷺ أمر ابنة عمه ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب أن تشترط على ربها لما كانت شاكية، فخاف أن يصدها المرض عن البيت، ولم يكن يأمر بذلك كل من حج»[١].

وجه تخريج الفرع على هذه القاعدة:

أن الصحابة قد تنازعوا في مشروعية الاشتراط، فأنكره بعضهم وأجازه بعضهم، فلا يكون قول أحدهم حجة على بعض، والواجب في ذلك الرد إلى سنة النبي ﷺ، وهو حديث ضباعة بنت الزبير في اشتراطها التحلل إذا حبسها حابس.

وممن أنكرَ الاشتراطَ ابنُ عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، فقد قال سالم: كان عبد الله بن عمر ﷺ ينكر الاشتراط في الحج، ويقول: أليس حَسْبُكم سنةَ رسولِ الله ﷺ إن حبس أحدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء حتى حج عامًا قابلا، ويهدي أو يصوم إن لم يجد[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/١٠٧،١٠٦)

(٢) رواه البخاري، كتاب الإحصار، باب: الإحصار في الحج، برقم (١٨١٠)

وقد تابع ابنَ عمرَ في إنكار الاشتراط الإمامُ مالكٌ رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١].

وممن قال بمشروعية الاشتراط من الصحابة عمر، وعلي، وعثمان، وابن مسعود، وابن عباس[٢].

فلما اختلفت أقوال الصحابة وجوب الرجوع إلى الدليل من السنة، وهو حديث ضباعة بنت الزبير رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا.

وبه قال الشافعي في الصحيح عنه[٣]، وأحمد[٤].

وهو الراجح لورود النص به. قال ابن قدامة: «لا قول لأحد مع قول رسول الله ﷺ، فكيف يعارض بقول ابن عمر»[٥].

وقال البيهقي: "عندى أن ابن عمر لو بلغه حديث ضباعة بنت الزبير لصار إليه، ولم ينكر الاشتراط، كما لم ينكره أبوه"[٦].

وهذا من البيهقى رَحِمَهُ ٱللَّهُ كالاعتذار عن ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا، وهو المتعين. والله أعلم.

---

(١) قال ابن عبد البر في «الاستذكار» (٧١٠/٣): «قال مالك: الاشتراط في الحج باطل، ويمضي على إحرامه حتى يتمه على سنته، ولا ينفعه قوله: محلي حيث حبستني».

(٢) نقل عنهم ذلك ابن عبد البر في «الاستذكار» (٧١٠/٣)، وابن قدامة في «المغني» (٩٣/٥)

(٣) قال النووي في «شرح المهذب» (٣٠١/٨): «إذا شرط في إحرامه أنه إذا مرض تحلل، فقد نصّ الشافعي في القديم على صحة الشرط؛ لحديث ضباعة، ونص في كتاب المناسك من الجديد: على أنه لا يتحلل. وروى الشافعي حديث ضباعة مرسلاً، فقال: عن عروة بن الزبير أن رسول الله ﷺ قال لضباعة، ثم ذكر الحديث، قال الشافعي: لو ثبت حديث عروة لم أعده إلى غيره، لأنه لا يحل عندى خلاف ما ثبت عن النبي ﷺ».

قال ابن حجر: «والحق أن الشافعي نصَّ عليه في القديم، وعلَّق القول بصحته في الجديد، فصار الصحيح عنه القولَ به، وبذلك جزم الترمذى، وهو أحد المواضع التى علَّق القولَ بها على صحة الحديث، وقد جمعتُها في كتاب مفرد مع الكلام على تلك الأحاديث".

فتح البارى (٩/٤)، وانظر: البيهقى (٢٢١/٥).

(٤) قال ابن قدامة (٩٢/٥) في «المغنى»: "يستحب لمن أحرم بنسك أن يشترط عند إحرامه، فيقول: إن حبسنى حابس فمحلى حيث حبستنى..".

(٥) المغنى (٩٣/٥،٩٤).

(٦) سنن البيهقى (٢٢٩/٥).

مسألة (٢): التطيب عند الإحرام

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يُستحبُّ لمن أراد الإحرام أن يتطيب، ولا يضرُّه بقاء أثر الطيب بعد الإحرام.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكذلك إن شاء المُحرِم أن يتطيب في بدنه فهو حسن»[(١)].

وجه تخريج الفرع على هذه القاعدة:

أن الصحابة قد تنازعوا في الطيب للمحرم، فكرهه بعضهم، وأجازه بعضهم، فوجب رد ذلك الخلاف إلى السنة، وهي ثابتة بتطيب النبي ﷺ كما في حديث عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا: "طيّبتُ رسول الله ﷺ لِحُرْمِه حين أَحْرم ولِحِلِّه قبل أن يطوف بالبيت"[(٢)].

وممن قال بذلك من الصحابة سعد بن أبي وقاص، وابن عباس، وأبو سعيد الخدري، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن جعفر، وعائشة، وأم حبيبة[(٣)]

وممن كره الطيب للمحرم من قبل الإحرام عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو بن العاص، كلهم كرهوا أن يوجد من المحرم شيء من ريح الطيب ولم يرخصوا لأحد أن يتطيب عند إحرامه[(٤)].

وقد سئل ابن عمر عن الطيب عند الإحرام، فقال: قال لئن أَطَّلي بِقَطِرَان أحبُّ إليَّ من أن أُصبِح محرمًا ينضخ[(٥)] مني ريح الطيب[(٦)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦/١٠٧)

(٢) رواه البخارى، كتاب الحج، باب: الطيب عند الإحرام، وما يلبس إذا أراد أن يحرم، برقم (١٥٣٩). ومسلم، كتاب الحج، باب: الطيب للمحرم عدد الإحرام (٣١/١١٨٩).

(٣) نقل ذلك عنهم: ابن عبد البر في «الاستذكار» (٤/٢٩)، وابن قدامة في «المغني (٥/٢٧)»، والنووي في «المجموع» (٧/٢٣٣)

(٤) نقل ذلك عنهم: ابن عبد البر في «الاستذكار» (٤/٣١)، وابن قدامة في «المغني (٥/٧٧)

(٥) النضخ يعنى الظهور، قال تعالى: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾[الرحمن:٦٦].

(٦) رواه مسلم، كتاب الحج، باب: الطيب للمحرم عدد الإحرام (٤٧/١١٩٢).

قال ابن عبد البر: «فثبت الخلاف في هذه المسألة بين الصحابة رضوان الله عليهم»[(١)].

ومع إنكار الصحابة بعضهم على بعض وجب العودة إلى دليل آخر، وهو حديث عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فهو صريح في استحباب وضع الطيب عند الإحرام، وبه قال الثلاثة أبو حنيفة[(٢)]، والشافعي[(٣)]، وأحمد[(٤)] رحمهم الله، خلافًا لمالك[(٥)] رَحِمَهُ ٱللَّهُ حيث كره التطيبَ قبل الإحرام.

واستدل مالك بحديث يَعْلى بن أُمية رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ قال: "جاء رجلٌ قد تضَمَّخ بطيب، قال: يا رسول الله، كيف ترى في رجلٍ أَحْرم في جُبَّة بعدما تضمَّخ بطيب.

قال: فنظر إليه ساعة، ثم أُنزل عليه الوحيُ، ثم قال: أمّا الطيب الذى بك فاغسله ثلاث مرات، وأما الجُبّة فانزعها، ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجتك"[(٦)].

ووجه الدلالة في أمر النبي ﷺ لهذا الرجل أن يغسل الطيب، فدلّ على عدم جواز بقاء الطيب على المحرم.

وأجيب عنه بجوابين:

الأول: أن طيب الرجل كان من الزعفران، وهو مَنِهِيٌّ عن لُبسه للرجال سواء في

---

(١) الاستذكار (٣١/٤)

(٢) وهو قول أبي يوسف خلافًا لمحمد بن الحسن.
قال الكاساني (١٤٤/٢): «ويتطيب بأىّ طيب شاء، سواء كان طيبًا تبقى عينُه بعد الإحرام، أو لا تبقى، في قول أبى حنيفة، وأبى يوسف، وهو قول محمد أولاً، ثم رجع وقال: يكره له أن يتطيب بطيب تبقى عينه بعد الإحرام».

(٣) قال النووي في «الروضة» (٣٥٤/٢): «يستحب أن يتطيب للإحرام، وسواء الطيب الذى يبقى له أثر وجرم بعد الإحرام، والذى لا يبقى، وسواء الرجل والمرأة، هذا هو المذهب».

(٤) قال ابن قدامة في «المغني» (٧٧/٥): «وجملة ذلك أنه يُستحب لمن أراد الإحرام أن يتطيبَ في بدنه خاصة، ولا فرق بين ما يبقى عينه كالمسك والغالية (وهى أخلاط من الطيب كالمسك والعنبر) أو أثره كالعود والبخور؛ وماء الورد».

(٥) قال ابن جزي في «القوانين» ص (١١٥): «ولا يتطيب قبل الغسل ولا بعده بما تبقى رائحته».

(٦) رواه البخاري، كتاب الحج، باب: غسل الخلوق ثلاث مرات من الثياب، برقم (١٥٣٦)، ومسلم، كتاب الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أوعمرة، وما لا يباح، وبيان تحريم الطيب عليه، برقم(١١٨٠/٦).

الإحرام، أم غيره[١].

الثاني: أن حديث عائشة رضي الله عنها في تطييب النبي ﷺ في حجة الوداع سنة عشر، وحديث صاحب الجُبّة كان عام حنين بالجعرانة سنة ثمان، فيقدم المتأخِّر على المتقدم[٢].

وبهذا يظهر وضوح دلالة السنة على استحباب وضع الطيب عند الإحرام، وأن من أنكر هذا من الصحابة لا يقوى على مقابلة النص، والله أعلم.



(١) بدائع الصنائع (٢/١٤٤)، والمغني (٥/٧٩)، والمجموع (٧/١٩٩)

(٢) المجموع للنووي (٧/١٩٩)، و المغنى لابن قدامة (٥/٧٩،٨٠).



قاعدة (٢٦) قول الصحابي حجة إذا لم ينتشر ولم يخالفه غيره من الصحابة [١]

معنى القاعدة:

أن الصحابي إذا قال قولا في مسألة اجتهادية، ولم ينتشر قوله، ولم يُعلَم له مخالف من الصحابة، فهو حجة.

والتقييد «بعدم الانتشار» هنا لإخراج مسألة الإجماع السكوتي، لأن المراد به أن يقول الصحابي قولا، وينتشر بين الصحابة، ولا يُعلَم له مخالف[٢].

وأما هذه المسألة فهي تتعلق بقول الصحابي الذي لم يشتهر ولم يُعلَم له مخالف.

قال الشيخ: «وإن قال بعضهم قولا، ولم يقل بعضهم بخلافه، ولم ينتشر؛ فهذا فيه نزاع، وجمهور العلماء يحتجون به كأبي حنيفة، ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه، وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع، ولكن من الناس من يقول هذا هو القول القديم»[٣].

وفي المسألة عند الأصوليين قولان معروفان[٤]:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/٢٠)

(٢) والخلاف في حجية الإجماع السكوتي مشهور. انظر في ذلك:أصول السرخسي (٣٠٣/١)، المستصفى (٣٥٨/٢)، المحصول (١٥٣/٤)، تقريب الوصول لابن جزي ص(٣٣٤)، شرح تنقيح الفصول ص(٢٥٩)، شرح الكوكب المنير (٢٥٣/٢)

(٣) مجموع الفتاوى (١٤/٢٠)

(٤) وأورد بعض الأصوليين قولا ثالثًا في المسألة، وهو أن قول الصحابي يكون حجة إن خالف القياس، وإلا فلا. ولعل الراجح أن هذا القول لا يعد قولا ثالثًا في هذه المسألة؛ إذ إنها مسألة أخرى متعلقة بحجية قول الصحابي إذا خالف القياس، أو حجيته إذا قال قولا فيما لا مجال للاجتهاد فيه، ومسألتنا في حجية قول الصحابي فيما فيه مجال للاجتهاد، ولذلك فإن جمهور الأصوليين من الفريقين يرون أن قول الصحابي إذا خالف القياس فإنه حجة، ويُحمَل عندهم على التوقيف؛ لأن الصحابي لا يخالف القياس لغير دليل.

=

القول الأول: أنه حجة مطلقًا.

وهو الذي اختاره ابن تيمية، وهو المعروف عن أصحاب المذاهب الأربعة المتبوعة؛ أبي حنيفة(١)، ومالك(٢)، والشافعي في القديم(٣)، وفي الجديد أيضًا ما يدل عليه(٤)، وأحمد في المشهور عنه(٥)، وهو اختيار أكثر أصحابه كالقاضي أبي يعلى(٦)، وابن قدامة(٧)، والطوفي(٨).

ووجه هذا القول: أن اجتهاد الصحابي أقوى من اجتهاد غيره؛ لأنه شاهَدَ رسولَ الله ﷺ، وسمعَ كلامه، والسامع أعرف بمقاصد المتكلم ومعاني كلامه، ممن لم يسمعه، فوجب أن يكون اجتهاده مقدما على اجتهاد مَن لم يسمع منه(٩).

وانظر أقوال الأصوليين في حكم مخالفة الصحابي للقياس في: أصول السرخسي (١١٠/٢)، المستصفى (٤٠٣/١، ٤٠٦)، المحصول (٤٤٦/٤)، التمهيد للإسنوي ص(٤٩٩)، شرح تنقيح الفصول ص(٣٥٠)، الإبهاج (١٩٥/٣)، قواعد ابن اللحام (١١٤٠/٢)، شرح الكوكب المنير (٤٢٤/٤)

(١) قال السرخسي في «أصوله» (١٠٨/٢): «وهو الأصح»، ونقله عن أبي يوسف. وروى ابن عبد الشكور في «فواتح الرحموت» (٢٣٤/٢) عن أبي حنيفة أنه قال: «ما جاء عن رسول الله ﷺ فبالرأس والعين، وما جاء عن أصحابه فلا أتركه» قال ابن عبد الشكور: «فهذا نص صريح منه على أنه يقلد الصحابة، وأما عمله في بعض المسائل على خلاف قول الصحابي فلعله ثبت عنده معارضة قول آخر».

(٢) قال ابن جزي في «تقريب الوصول» ص(٣٤١): «وأما قول الصحابي إذا لم يكن له مخالف؛ فإن انتشر ذلك القول، فهو حجة كالإجماع السكوتي، وإن لم ينتشر فمذهب مالك أنه حجة». وحكاه القرافي عن مالك في «شرح تنقيح الفصول» ص(٣٥٠)

(٣) قال الشيرازي في «اللمع» ص(٩٤): «إذا قال بعض الصحابة قولاً ولم ينتشر ذلك في علماء الصحابة، ولم يعرف له مخالف لم يكن ذلك إجماعا، وهل هو حجة أم لا ؟ فيه قولان: قال في القديم: هو حجة، ويقدم على القياس، وهو قول جماعة من الفقهاء...». وحكاه عن الشافعي إنه القديم: القرافي في «شرح تنقيح الفصول» ص(٣٥٠)، والزركشي في «البحر المحيط» (٥٣/٦)، وابن اللحام في «قواعده» (١١٣٧/٢).

(٤) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٥٥/٦): «واعلم أن هذا القول اشتهر نقله عن القديم، وقد نص عليه الشافعي في الجديد أيضًا، وقد نقله البيهقي، وهو موجود في كتاب«الأم»، في باب خلافه مع مالك، وهو من الكتب الجديدة». وقال الإسنوي في «التمهيد» ص(٥٠١): «وقد نص الشافعي في مواضع من «الأم» على أنه حجة».

(٥) انظر: قواعد ابن اللحام (١١٣٧/٢)، و«التحبير شرح التحرير» للمرداوي (٣٨٠٠/٧)، وشرح الكوكب المنير (٤٢٢/٤)

(٦) العدة لأبي يعلى (١١٨١/٤)

(٧) روضة الناظر (٥٢٥/٢)

(٨) شرح مختصر الروضة (١٨٥/٣)

(٩) الفقيه والمتفقه (٤٣٧/١)، وانظر: روضة الناظر (٥٢٨/٢)

ويلزم من القول بأنه حجة: أن يُقدَّم قول الصحابي على القياس، ويلزم التابعي العمل به، ولا تجوز مخالفته[١].

القول الثاني: أنه ليس بحجة مطلقًا.

وقد حُكِي عن الشافعي في الجديد[٢]، واختاره الكرخي من الحنفية[٣]، وابن عقيل[٤]، وأبو الخطاب من الحنابلة[٥]، والشيرازي[٦]، والغزالي[٧]، والرازي[٨]، والآمدي[٩]، وابن الحاجب[١٠]، وأكثر المتكلمين والأشاعرة[١١].

ووجه هذا القول: أن الله تعالى إنما أمر باتباع جميع المؤمنين، فدل على أن اتباع بعضهم لا يجب، ولأن قولَ الصحابي قولُ مجتهد يجوز إقراره على الخطأ، فلم يكن حجة كقول التابعين[١٢].

ويلزم من القول بأنه ليس بحجة: أن القياس يقدم على قول الصحابي، ويسوغ للتابعي مخالفته[١٣].

---

(١) الفقيه والمتفقه (١/ ٤٣٩)، واللمع ص(٩٥)

(٢) حكاه عن الشافعي أنه الجديد: الشيرازي في «اللمع» ص(٩٤)، والزركشي في «البحر المحيط» (٦/ ٥٤).

(٣) نقله عنه السرخسي في «أصوله» (٢/ ١٠٥)

(٤) الواضح لابن عقيل (٢/ ٣٨)، ونقله عنه المرداوي في «التحبير» (٨/ ٣٨٠٤)

(٥) التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (٣/ ٣٣٢)

(٦) اللمع ص(٩٤)

(٧) المستصفى (١/ ٤٠٠)

(٨) المحصول (٦/ ١٢٩)

(٩) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١٨٢)

(١٠) بيان المختصر (٣/ ٢٧٤)، ورفع الحاجب (٤/ ٥١٣)

(١١) الإبهاج (٣/ ١٩٢)

(١٢) الفقيه والمتفقه (١/ ٤٣٩)، وانظر: روضة الناظر (٢/ ٥٢٦).

(١٣) الفقيه والمتفقه (١/ ٤٣٩)، واللمع ص (٩٥)

ولعل من الصعوبة بمكان الترجيح بين القولين، لقوة النزاع، غير أن القول بحجية قول الصحابي له دليل من الأثر، ووجه من النظر، شريطة أن يكون الصحابي ممن طالت صحبته للنبي ﷺ كالخلفاء الأربعة، وأزواج النبي ﷺ، والعبادلة، وغيرهم ممن يصدق عليهم حضور التنزيل، ومعرفة التأويل، ومشاهدة قرائن الأحوال، والله تعالى أعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: الاعتياض عن السلم

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز الاعتياض عن السلم بغيره بشرط أن يكون بسعر الوقت أو أقل؛ لئلا يربح فيما لم يضمن.

وصورة ذلك: أن يسلم في شيء ثم عند حلول الأجل لم يجد المسلَم فيه، فيكون له أن يأخذ بدلاً منه جنسًا آخر، كأن يسلم في قمح، فيأخذ بدلا عنه تمرًا، بقدر القمح في مجلس العقد.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الاعتياض عن السلم بغيره قول ابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، ولم يُعلَم له مخالف، فكان حجة.

فعن ابن عباس، قال: " إذا أسلفت في شيء إلى أجل مسمى، فجاء ذلك الأجل ولم تجد الذي أسلفت فيه، فخذ عرضًا بأنقص ولا تربح مرتين"[(١)].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «يجوز الاعتياض عنه في الجملة إذا كان بسعر الوقت أو أقل. وهذا هو المروي عن ابن عباس، حيث جوز إذا أسلم في شيء أن يأخذ عوضًا بقيمته ولا يربح مرتين. وهو الرواية الأخرى عن أحمد حيث يجوز أخذ الشعير عن الحنطة إذا لم يكن أغلى من قيمة الحنطة. وقال: بقول ابن عباس في ذلك»[(٢)].

---

(١) رواه عبد الرزاق في «المصنف»: (١٦/٨،١٧)، قال: أخبرنا ابن عيينة به. ورواه ابن حزم في «المحلى» (٤/٩، ٥)، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، قد خرجا بهذا الإسناد في مواضع من كتابيهما. وانظر: التكميل لما فات تخريجه من إرواء الغليل ص(٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٥١٨/٢٩)

وممن قال بجواز الاعتياض عن دين السلم الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١].

وهو رواية عن أحمد[٢] كما ذكر ابن تيمية.

وذهب أبو حنيفة[٣]، والشافعي[٤]، وأحمد في الرواية المشهورة عنه[٥] إلى أنه لا يجوز الاعتياض عن السلم بغيره.

ووجه قولهم: ما في السنن عن النبي ﷺ أنه قال: " من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره "[٦].

قالوا: وهذا يقتضي أن لا يبيع دين السلم لا من صاحبه ولا من غيره.

والحديث نص في المسألة لو صح، إلا أن في إسناده مقالاً.

---

(١) المدونة (٣٤/٤)، الكافي لابن عبد البر ص(٣٤٠)، وقد حرر القاضي عبد الوهاب في كتابه «المعونة» (٢٩/٢) الكلام في الاعتياض عن دين السلم، فقال: «وإذا أسلم في حنطة موصوفة إلى أجل، فلما حلَّ الأجلُ أراد أن يأخذ بمكيلتها صنفًا أعلى منها أو أدوَن أو شعيرًا أو سلتًا، فلا بأس بذلك، فإن كان ذلك قبل المحل فلا يجوز، والفرق بين الموضعين: أن الأجل إذا لم يحلَّ، فأخذ الدون: وضع وتعجل؛ لأن التقديم غير مستحق له، فإنما رضي بدون شرطه لتعجله، وأخذ الزيادة في مقابل إسقاط الثمن عند البائع؛ لأنه يخاف إن بقي في ذمته إلى وقت أجله ارتفاع أسواقه وغلاء ثمنه، وتلزمه كلفة إلى ذلك الوقت في حفظه وتعهده، ويعلم أنه لا يلزم المسلم قبوله قبل الأجل، فتكون الزيادة في مقابل جميع هذا، وإذا حل الأجل أمن من ذلك كله؛ لأنه إن كان أخذ الدون فذلك مساحة؛ لأنه ليس بمتعجل شيئًا لا يستحقه، لأن الأجل قد حل، وإن أخذ الأعلى فذلك مساحة من المسلم إليه؛ لأنه لا يستحق عليه ببقية السلم في ذمته زيادة على الأجل، فيحمل ذلك عليه، فبان الفرق بينهما».

(٢) قال ابن قدامة في «المغني» (٤١٦/٦): «وذكر ابن أبي موسى عن أحمد رواية أخرى فيمن أسلم في بُرٍّ فعدمه عند المحل فرضي المسلم بأخذ الشعير مكان البر جاز ولم يجز أكثر من ذلك وهذا يحمل على الرواية التي فيها أن البر والشعير جنس واحد والصحيح في المذهب خلافه».

(٣) قال الكاساني في «البدائع» (٢١٤/٥): «لا يجوز استبدال المسلم فيه قبل قبضه بأن يأخذ رب السلم مكانه من غير جنسه لما ذكرنا أن المسلم فيه وإن كان دينا فهو مبيع، ولا يجوز بيع المبيع المنقول قبل القبض» وانظر: البناية شرح الهداية (٤٥٦/٧)

(٤) قال النووي في «الروضة» (٢٩/٤): «فإن أتى بغير جنسه، لم يجز قبوله إذ لا يجوز الاعتياض عنه- وإن أتى بنوع آخر، بأن أسلم في التمر المعقلي، فأحضر البرني، أو في ثوب هروي، فأتى بمروي، فأوجه: أصحها: يحرم قبوله». وانظر: مغني المحتاج (١٥١/٢)

(٥) قال ابن قدامة في «المغني» (٤١٦/٦): «وأما بيع المسلم فيه من بائعه فهو أن يأخذ غير ما أسلم فيه عوضا عن المسلم فيه، فهذا حرام، سواء كان المسلم فيه موجودًا أو معدومًا، سواء كان العرض مثل المسلم فيه في القيمة، أو أقل، أو أكثر».

(٦) رواه أبو داود، كتاب البيع، باب: السلف لا يحول، برقم (٣٤٦٨)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب: من أسلم في شيء فلا يصرفه إلى غيره، برقم (٢٢٨٣).

قال الحافظ: «وفيه عطية بن سعد العَوفي، وهو ضعيف، وأعله أبو حاتم، والبيهقي، وعبد الحق، وابن القطان بالضعف والاضطراب»[١].

ولو صح فمحمول على أنه لا يجعل دين السلم سلفا في شيء آخر ؛ ولهذا قال: فلا يصرفه إلى غيره. أي لا يصرفه إلى سلف آخر. وهذا لا يجوز؛ لأنه يتضمن الربح فيما لم يضمن[٢].

ولعل ما يُرجِّح قول ابن عباس في جواز الاعتياض عن السلم إذا كان بقيمته يوم القبض ما في السنن عن ابن عمر: أنهم سألوا النبي ﷺ فقالوا: إنا نبيع الإبل بالنقيع بالذهب، ونقبض الورق، ونبيع بالورق، ونقبض الذهب. فقال: " لا بأس إذا كان بسعر يومه إذا افترقتما وليس بينكما شيء"[٣].

فيجوز الاعتياض بالسعر لئلا يربح فيما لم يضمن. فإن قيل: فدين السلم يتبع ذلك فنهي عن بيع ما لم يقبض. قيل: النهي إنما كان في الأعيان لا في الديون[٤]. والله تعالى أعلم.

---

(١) التلخيص الحبير (٦٩/٣)

(٢) مجموع الفتاوى (٥١٨/٢٩)

(٣) رواه الترمذي، كتاب البيوع، باب: ما جاء في الصرف الحديث، برقم (١٢٤٢)، وأبو داود، كتاب البيوع، باب: في اقتضاء الذهب بالورق، برقم (٣٣٥٤)، والنسائي، كتاب البيوع، باب: أخذ الذهب من الورق، برقم (٤٥٨٢)، وضعفه الترمذي بقوله: لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث سماك بن حرب عن سعيد بن جبير عن ابن عمر، ورواه الحاكم في المستدرك (٥٠/٢)، وصححه على شرط مسلم ووافقه الذهبي، والحديث في إسناده مقال لتفرد سماك برفعه، وقد حسَّن النووي إسناده في المجموع (١١٠/١٠)

(٤) مجموع الفتاوى (٥١٨/٢٩)



قاعدة (٢٧) الاعتبار بما رواه الصحابي لا بما رآه [١]

معنى القاعدة:

أن الصحابي إذا أفتى بخلاف ما رواه عن النبي ﷺ، فإن الحجة تكون فيما رواه عن النبي ﷺ لا فيما رآه باجتهاده وأفتى به.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن الاعتبار بما رووه؛ لا بما رأوه وفهموه»[٢].

وهذه القاعدة يتناولها الأصوليون عند الحديث عن شروط قبول الخبر، حيث تكلموا عن مخالفة الراوي لروايته؛ هل يُردُّ الخبر بها أم لا ؟[٣]

ومحل النزاع في القاعدة السابقة إذا لم يَخرج كلامُ الصحابي مخرجَ التفسير للحديث، أو حمله على أحد محمليه كما قرر الصفي الهندي[٤]، وتبعه ابن النجار[٥].

وأما إذا خالف الصحابي ما رواه عن النبي ﷺ، ولم يتبيَّن سبب تركه للعمل بالحديث، فإن للأصوليين قولين مشهورين:

القول الأول: العمل بظاهر الحديث وترك فتوى الصحابي، وهو قول مالك[٦]،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٩٠)

(٢) المرجع السابق.

(٣) انظر: المعتمد (٢/٦٧٠)، أصول السرخسي (٢/٦)، المحصول (٤/٤٣٩)، شرح اللمع (٢/٦٥٦)، الإحكام للآمدي (٢/١٣٩)، البحر المحيط (٤/٣٤٦)، الإبهاج (٢/٣٦٣)، بيان المختصر (١/٧٥٠)، رفع الحاجب (٢/٤٤٨)، نهاية الوصول (٧/٢٩٥٥)، شرح تنقيح الفصول (٢٨٩)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/١٧٠)، شرح الكوكب المنير (٢/٥٦٠)

(٤) نهاية الوصول للصفي الهندي (٧/٢٩٩٥)

(٥) شرح الكوكب المنير (٢/٥٦٠)

(٦) إحكام الفصول للباجي (١/٥١)، شرح تنقيح الفصول(٢٨٩)، تقريب الوصول لابن جزي (٣٠٠)

والشافعي[١]، وأحمد[٢]، وأكثر الأصوليين[٣].

وهو اختيار الكرخي من الحنفية[٤].

وجه هذا القول: أن الأصل العمل بحديث النبي ﷺ، وأما عمل الصحابي فيتطرق إليه الاحتمال؛ مثل أن يكون قد نسي الحديث، أو ظن أنه منسوخ وليس بذلك، أو خالفه لحديث آخر وقد أخطأ فيه، فإذا تطرق لعمل الصحابي مثل هذه الاحتمالات، فلا يترك ظاهر حديث النبي ﷺ لهذا[٥].

القول الثاني: العمل بفتوى الصحابي وترك ظاهر الحديث، وإليه ذهب جمهور الحنفية[٦]، ونُقل عن أحمد[٧]، واختاره من الشافعية أبو المعالي الجويني[٨].

ووجه هذا القول: أن الصحابي لا يجوز أن يتعمد تركَ الخبر ويعملَ بخلافه إلا وقد علم نسخه، أو ما يوجب تركه، فسقط الاحتجاج بالخبر[٩].

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنه يحتمل أن يكون قد علم نسخه، ويجوز أن يكون قد نسيه، أو تأوله، فلا تترك سنة ثابتة بتجويز النسخ[١٠].

---

(١) وحكي عن الشافعي في ذلك قوله: «كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرتهم لحاججتهم»، وقوله: «كيف يتنزل كلام المعصوم إلى من ليس بمعصوم» انظر: «المحصول» (٤/٤٣٩)، البرهان للجويني (١/٤٤٢)، وبيان المختصر (١/٧٥٠)، ورفع الحاجب (٢/٤٥٠).

(٢) الواضح لابن عقيل (٣/٤٠٢)، أصول ابن مفلح (٢/٦٢٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٥/٢١٢٥)، شرح الكوكب المنير (٢/٥٦٠)

(٣) نسبه إلى أكثر الأصوليين: ابن الحاجب، انظر: بيان المختصر (١/٧٥٠).

(٤) نسبه إليه الرازي في المحصول (٤/٤٣٩)، وتبعه القرافي في «شرح تنقيح الفصول» ص(٢٨٩)

(٥) انظر: المحصول (٤/٤٤٠)، وشرح اللمع (٢/٦٥٦)، والإبهاج (٢/٣٦٣)

(٦) أصول السرخسي (٢/٦)

(٧) شرح الكوكب المنير (٢/٥٦٠)

(٨) قال في «البرهان» (١/٤٤٢) ف(٣٤٥): «وإن ناقض عملُه روايتَه مع ذكره لها، ولم يحتمل محملا في الجمع، فالذي أراه امتناع التعلق بروايته؛ فإنه لا يظن بمن هو من أهل الرواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلا عن ثبت يوجب المخالفة».

(٩) انظر وجه هذا القول مطولا في «أصول السرخسي» (٢/٦).

(١٠) شرح اللمع (٢/٦٥٦)

قال أبو الوليد الباجي: «والجواب: أن هذا غير صحيح؛ لأنه يجوز أن يتركه سهوًا أو غلطًا أو نسيانًا، ويجوز أن يتأول فيه تأويلاً غير صحيح، ويجوز أن يتركه؛ لأنه رأى غيره أولى منه مما لو بلغنا لم نقدمه عليه، فلا يصحُّ ما تعلقوا به»(١)

وقال الشيرازي: «وجواب آخر أن الظاهر أنه ليس معه ما ينسخه؛ لأنه لو كان معه ما ينسخه لرواه حين روى الخبر أو في وقت آخر؛ لأن رواية المنسوخ من غير الناسخ تغرير؛ فلما لم يرو في حال من الأحوال دل على عدم النسخ»(٢).

وقال الصفي الهندي إكمالاً للجواب السابق: «ولا يقال: إنه ربما اكتفى في ذلك بمخالفته؛ لأن مخالفته تحتمل وجوهًا أُخر، فلا يقوم ذلك مقام صريح النسخ والضعف»(٣).

وبهذا يترجح قول جمهور الأصوليين بأن الحجة في حديث النبي ﷺ، لا فيما أفتى به الصحابي خلاف الحديث؛ لما يعتري قوله من الاحتمالات، وهو اختيار ابن تيمية، والله أعلم.



(١) إحكام الفصول (١/٣٥٢)
(٢) شرح اللمع (٢/٦٥٦)
(٣) نهاية الوصول في دراية الأصول (٧/٢٩٥٨)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: حرمة إيقاع الطلاق ثلاثًا

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ حرمة إيقاع الطلاق ثلاثًا مجموعة، وأنه لا يلزم منه إلا واحدة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ثبت من رواية طاوس في صحيح مسلم عن ابن عباس أنه قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة. فقال عمر ابن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا أمرا كان لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم؛ فأمضاه عليهم[1]. وهذا من رواية ابن عباس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

وقد ثبت عن ابن عباس كذلك أنه أفتى بلزوم الثلاث[2].

فلما تعارض ما أفتى به مع ما رواه، كانت العبرة بما رواه وهو عدم لزوم الطلاق الثلاث إلا واحدة كما كان في عهد النبي ﷺ، وهو ما اختاره الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

يقول الشيخ: «وأقوى ما ردوه به أنهم قالوا: ثبت عن ابن عباس من غير وجه أنه أفتى بلزوم الثلاث. وجواب المستدلين أن ابن عباس روي عنه من طريق عكرمة أيضًا أنه كان يجعلها واحدة؛ وثبت عن عكرمة عن ابن عباس ما يوافق حديث طاووس مرفوعًا إلى النبي ﷺ وموقوفًا على ابن عباس؛ ولم يثبت خلاف

---

(١) رواه مسلم، كتاب الطلاق، باب: طلاق الثلاث، برقم (١٤٧٢)، وقد سبق تخريج الحديث ص(٢٠٠).

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (٤/٦١) برقم (١٧٧٨٩)

ذلك عن النبي ﷺ»[1].

فابن عباس قد روىٰ عن النبي ﷺ أنه ﷺ أوقع طلاق الثلاث واحدة، فوجب المصير إلى ما رآه، لا سيما وقد ثبت عنه ما يوافق روايته عن النبي ﷺ، وبهذا يظهر صحة تخريج الفرع على القاعدة، وقد سبقت المسألة مع توجيه أقوال الأئمة تحت قاعدة:الإجماع لا ينعقد على خلاف سنة[2].



(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٨٥)

(٢) انظر (٣٠١) من هذا البحث.



المبحث الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة بشرع من قبلنا وسد الذرائع

قاعدة (٢٨) شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه[١]

وهذه القاعدة تتعلق بأحد الأدلة التي يذكرها الأصوليون في الأدلة المختلف فيها.

معنى القاعدة:

أن ما ثبت أنه مِن شرع مَن قبلنا بطريق صحيح، فإنه يكون شرعًا لنا، ما لم يَرد في شرعنا ما ينسخه أو ما يقرره.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الذي عليه الأئمةُ وأكثرُ العلماء أنه شرعٌ لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، وهذا إنما هو فيما ثبت أنه شرع لمن قبلنا من نقل ثابت عن نبينا ﷺ، أو بما تواتر عنهم، لا بما يروى على هذا الوجه (يعني الإسرائيليات)، فإن هذا لا يجوز أن يحتج به في شرع المسلمين أحد من المسلمين»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان أصول الأحكام: «وأما ما سوى ذلك -يعني سوى القرآن والسنة والإجماع-، فإما أن يكون مأثورا عن الأنبياء أو لا.

أما الأول: فيدخل فيه الإسرائيليات مما بأيدي المسلمين وأيدي أهل الكتاب، وذلك قد لَبِس حقُّه بباطله. قال النبي ﷺ: " إذا حدثكم أهل الكتاب فلا

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/١٩)

(٢) مجموع الفتاوى (١/٢٥٨)

تصدقوهم ولا تكذبوهم؛ فإما أن يحدثوكم بباطل فتصدقوه؛ وإما أن يحدثوكم بحق فتكذبوه ". ولكن يُسمع ويُروى إذا علمنا موافقته لما علمناه ؛ لأنه مؤنس مؤكد، وقد علم أنه حق، وأما إثبات حكم بمجرده، فلا يجوز اتفاقا، **وشرع من قبلنا إنما هو شرع لنا فيما ثبت أنه شرع لهم ؛ دون ما رووه لنا**، وهذا يغلط فيه كثير من المتعبدة والقصاص وبعض أهل التفسير وبعض أهل الكلام».[1]

ولتحرير محل النزاع في هذه القاعدة، فإنه ينبغي الإشارة إلى أن شرع من قبلنا ينقسم إلى ثلاثة أقسام[2]:

الأول: ما لا يُعْلم إلا بقولهم، كما في لفظ ما بأيديهم من التوراة: أن الله تعالى حَرَّم لحم الجَدْي بلبن أمه. فهذا لا حجة فيه اتفاقًا؛ لعدم صحة السند وانقطاعه. ورواية الكفار لو وقعتْ لم تقبل.

وهذا القسم أشار إليه ابن تيمية في قوله السابق: «هو شرع لنا فيما ثبت أنه شرع لهم؛ دون ما رووه لنا».

القسم الثاني: ما عُلم بشرعنا، وأمِرْنا نحن به أيضًا. كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾[البقرة: ١٧٨] مع قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[المائدة: ٤٥]، فهذا لا خلاف في أنه شرع لنا، ولا يدخل في محل النزاع؛ لأننا أُمرنا به، فلا يحتاج في إثباته من جهة شرع من قبلنا.

قال ابن جزي: «فأما ما ثبت من شرعنا فهو على ما ثبت فيه، سواء وافق شرع

---

(١) مجموع الفتاوى (٧/١٩)

(٢) شرح تنقيح الفصول (٢٣٣)

من قبلنا أم خالفه»[١].

القسم الثالث: ما ثبت بشرعنا أنّه من شرع من قبلنا، ولم يقل لنا: شُرع لكم أنتم أيضًا، ولم يرد في شرعنا ما ينسخه، فهذا هو محل الخلاف، وهو ما اجتمع فيه ثلاثة شروط:

الأول: أن يثبت بطريق صحيح من القرآن والسنة الصحيحة أنه مِن شرع مَن قبلنا.

الثاني: ألا يرد في شرعنا ما يؤيده أو يقرره.

الثالث: ألا يرد في شرعنا ما ينسخه أو ينكره.

وقد اختلف الأصوليون في شرع من قبلنا بالضوابط السابقة على قولين:

الأول: أنه شرع لنا.

وهو قول الحنفية[٢]، ومالك وأكثر أصحابه[٣].

والشافعي في الصحيح عنه[٤]، وأحمد في المعتمد[٥]، واختاره ابن الحاجب[٦].

ووجه هذا القول: أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ باتباع من قبله في قوله تعالى:

---

(١) تقريب الوصول ص(٢٨٣).

(٢) قال السرخسي (٩٩/٢): «وأصح الأقاويل عندنا أن ما ثبت بكتاب الله أنه كان شريعة من قبلنا أو ببيان من رسول الله ﷺ فإن علينا العمل به على أنه شريعة لنبينا عَلَيْهِ السَّلَامُ ما لم يظهر ناسخه». وانظر: فواتح الرحموت (٢٣٠/٢)

(٣) قال القرافي في شرح تنقيح الفصول (٢٣٣): «مذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وجمهور أصحابه، وأصحاب الشافعي، وأصحاب أبي حنيفة رحمة الله عليهم أجمعين: أنه متعبَّد بشرع من قبله، وكذلك أمته، إلا ما خصَّه الدليل. ومنع من ذلك القاضي أبو بكر وغيره من أصحابنا». وانظر: إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٤٠٠/١)

(٤) قال الجويني في البرهان (٥٠٣/١): «اضطربت المذاهب في ذلك، فصار صائرون إلى أنا إذا وجدنا حكما في شرع من قبلنا، ولم نر في شرعنا ناسخا له، لزمنا التعلق به. وللشافعي ميل إلى هذا، وبنى عليه أصلا من أصوله في كتاب الأطعمة، وتابعه معظم أصحابه».

(٥) أصول الفقه لابن مفلح (١٤٤٠/٤)، التحبير (٣٧٧٧/٨)، شرح الكوكب المنير (٤١٢/٤)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١٦٩/٣)

(٦) بيان المختصر (٢٦٧/٣)

﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[الأنعام:٩٠] فشمل كل ما ثبت عنهم إلا ما قام الدليل على المنع منه.

ولا يقال: إن الأمر بالاقتداء محمول على التوحيد فقط؛ لأن اللفظ عام، ولا يُخَصُّ إلا بدليل(١).

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها؛ فإن الله يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[طه:١٤]»(٢).

ووجه الدلالة منه: أن هذه الآية خطاب لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وسياق كلام النبي ﷺ من تلاوة ما أوجب على موسى بعد إيجاب مثله على الأمة يدل على الاستدلال به، ولولا التعبد بشرع من قبلنا لما قرأها النبي ﷺ في معرض الاستدلال(٣).

القول الثاني: أنه ليس شرعًا لنا.

اختاره الرازي(٤)، والبيضاوي(٥)، والآمدي(٦)، وابن السمعاني(٧).

ورجع إليه الشيرازي(٨)، وهو رواية عن أحمد(٩)، اختارها أبو الخطاب(١٠)، ونسب إلى أكثر الأشاعرة(١١).

---

(١) إحكام الفصول للباجي (٤٠١/١)

(٢) رواه مسلم، كتاب المساجد، باب: قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، برقم (١٩٠١)

(٣) إحكام الفصول للباجي (٤٠٢/١)، وبيان المختصر (٢٧٢/٣)، التحبير للمرداوي (٣٧٨٢/٨)

(٤) المحصول (٢٦٥/٣)

(٥) المنهاج مع نهاية السول (٤٦/٣)

(٦) الإحكام (١٧٢/٤)

(٧) قواطع الأدلة (٢١١/٢)

(٨) قال في «اللمع» ص(٦٣): «والذي نصرت في «التبصرة» أن الجميع شرع لنا إلا ما ثبت نسخه، والذي يصح الآن عندي: أن شيئا من ذلك ليس بشرع لنا».

(٩) أصول الفقه لابن مفلح (١٤٤٢/٤)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣٧٨٠/٨)

(١٠) التمهيد لأبي خطاب الكلوذاني (٤١١/٢)

(١١) الإحكام للآمدي (١٧٢/٤)

ووجه هذا القول: أن رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام، ولا أحد من الصحابة إلى شيء من كتبهم، ولا إلى خبر من أسلم منهم، ولو كان ذلك شرعًا لنا لبحثوا عنه ورجعوا إليه(١).

ويمكن الجواب عن ذلك: بأننا إنما نجعل شرعهم شرعًا لنا في ما ثبت بخبر الله تعالى أو خبر رسوله ﷺ، واتباع ذلك واجب، وتتبعه واجب، وأما كتبهم وأقاويلهم التي لا تثبت فليست بشرع لنا، فلا يلزمنا تحفظها، ولا النظر فيها، بل قد منع منها(٢).

قال القرافي: «شرع من قبلنا إنما يلزمنا إذا علمناه من قبل نبينا ﷺ بوحي، أمَّا مِنْ قِبَلِهم فلا تلزم مراجعتهم لعدم الفائدة في ذلك»(٣).

ولذلك فإن الاستدلال بشرع مَن قَبلنا عند التحقيق ليس دليلا مستقلا، بل هو راجع إلى نصوص الكتاب والسنة الصحيحة؛ لأنه لا يعمل به إلا إذا قصه الله تعالى أو رسوله ﷺ من غير إنكار، ولم يرد في شرعنا ما يدل على نسخه أو رفعه عنا(٤).



---

(١) اللمع للشيرازي ص(٦٣)، نهاية السول (٣/٣٩)، الإبهاج (٢/٣٠٣)

(٢) إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (١/٤٠٤)

(٣) شرح تنقيح الفصول (٢٣٥)

(٤) أصول الفقه للشيخ الدكتور زكي الدين شعبان رَحِمَهُ اللَّهُ ص(٢٠٠)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: السجود على غير طهارة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن السجود المطلق لله تعالى، وكذلك سجود التلاوة، وسجود الشكر، وسجود الآيات لا يشترط لذلك كله وضوء.

وإنما تُشتَرط الطهارة في بعض أنواع السجود كسجود الصلاة وسجود السهو.

قال ابن تيمية: «ومعلوم أن جنس العبادة لا تشترط له الطهارة، بل إنما تشترط للصلاة، فكذلك جنس السجود يشترط لبعضه، وهو السجود الذي لله كسجود الصلاة.وسجدتي السهو، بخلاف سجود التلاوة وسجود الشكر وسجود الآيات»[1].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن مطلق السجود لله ثابت في شرع من قبلنا، فيكون شرعًا لنا ما لم يرد ناسخ، وقد ثبت النسخ في سجود الصلاة وسجود السهو؛ لأننا أمرنا بالطهارة للصلاة، فيبقى غيرُهما من أنواع السجود جائزًا بلا طهارة، كسجود الشكر وسجود التلاوة.

قال ابن تيمية: «ومما يدل على ذلك: أن الله أخبر عن سجود السحرة لما آمنوا بموسى على وجه الرضا بذلك السجود ولا ريب أنهم لم يكونوا متوضئين ولا يعرفون الوضوء، فعلم أن السجود المجرد لله مما يحبه الله ويرضاه وإن لم يكن صاحبه متوضئا، وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بخلافه، وهذا سجود إيمان.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٦٦)، ويحسن التنبيه: أنه لا يظهر للباحث فرقٌ بين سجود التلاوة، وسجود الآيات، اللَّهُمَّ إلا إذا أراد شيخُ الإسلام تخصيصَ سجود التلاوة بالقارئ، وسجود الآيات بالمستمع وإن كان كافرًا، حيث ذهب إلى أنه يُشرع له السجود، وإن لم يُشرَع له التعبد بالتلاوة، والله أعلم.

ونظيره الذين أسلموا فاعتصموا بالسجود، ولم يقبل ذلك منهم خالد، فقتلهم فأرسل النبي ﷺ عليا فوداهم بنصف دية، ولم ينكر عليهم ذلك السجود، ولم يكونوا بعد قد أسلموا ولا عرفوا الوضوء بل سجدوا لله سجود الإسلام كما سجد السحرة.

ومما يدل على ذلك: أن الله أمر بني إسرائيل أن يدخلوا الباب سجدا ويقولوا: حطة. ومعلوم أنه لم يأمرهم بوضوء، ولا كان الوضوء مشروعًا لهم ؛ بل هو من خصائص أمة محمد...»[1].

وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأيضا فإبراهيم والنبيون بعده كانوا يطوفون بغير وضوء كما كانوا يصلون بغير وضوء، وشرعهم شرعنا إلا فيما نسخ، فالصلاة قد أمرنا بالوضوء لها ولم يفرض علينا الوضوء لغيرها»[2].

وقال في موضع آخر: «فقد أخبر الله في غير موضع من القرآن عن سجود سحرة فرعون كما قال تعالى: ﴿ فَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿٤٦﴾ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[الشعراء: ٤٦-٤٨] وذلك سجود مع إيمانهم، وهو مما قَبِله الله منهم، وأدخلهم به الجنة، ولم يكونوا على طهارة.

وشرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد شرعنا بنسخه. ولو قرئ القرآن على كفار فسجدوا لله سجود إيمان بالله ورسوله محمد ﷺ، أو رأوا آية من آيات الإيمان فسجدوا لله مؤمنين بالله ورسوله لنفعهم ذلك»[3].

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يبني استدلاله على أن شرعَ مَن قبلنا شرعٌ لنا ما لم يرد

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٦٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٣/١٧٢)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/١٧٢)

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/٢٨٣)

شرعنا بخلافه، وقد كانوا يسجدون ويصلون على غير وضوء، فيبقى ذلك شرعًا لنا إلا ما ورد فيه النسخ، وقد ورد النسخ في الأمر بالوضوء للصلاة، ولم نؤمر بالوضوء لغير الصلاة، فكان السجودُ داخل الصلاة كسجود الصلاة وسجود السهو تابعًا للصلاة، وأما غير ذلك من أنواع السجود فيبقى على ما كان في شرع من قبلنا.

وممن قال بعدم اشتراط الوضوء لسجود التلاوة ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، والشعبي[(١)]، وأبو عبد الرحمن السُّلَمي[(٢)].

وقد ترجم البخاري في صحيحه: باب سجود المسلمين مع المشركين، والمشرك نجس ليس له وضوء. ثم قال: وكان ابن عمر يسجد على غير وضوء.

وأخرج البخاري تحته حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن النبي ﷺ سجد بالنجم وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والأنس[(٣)].

ووجه الدلالة: أنه يبعد في العادة أن يكون جميع من حضر من المسلمين كانوا عند قراءة الآية على وضوء؛ لأنهم لم يتأهبوا لذلك، وإذا كان كذلك فمَن بادر منهم إلى السجود خوفَ الفوات بلا وضوء، فقد أقره النبي ﷺ على ذلك.

ويؤيده أن لفظ المتن: "وسجد معه المسلمون والمشركون والجن والإنس". فسوَّى ابنُ عباس في نسبة السجود بين الجميع، وفيهم من لا يصح منه الوضوء، فيلزم أن يصح السجود ممن كان بوضوء وممن لم يكن بوضوء، والله أعلم[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبه عنه بسند صحيح. انظر: فتح الباري (٢/٥٥٤)

(٢) أخرجه ابن أبي شيبه عنه بسند حسن. فتح الباري (٢/٥٥٤)

(٣) صحيح البخاري، كتاب سجود القرآن، باب سجود المسلمين مع المشركين... برقم (١٠٧١)

(٤) فتح الباري (٢/٥٥٤)

وأما جمهور العلماء من الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤] فاشترطوا الطهارة لسجود التلاوة. وكذلك لسجود الشكر لمن قال به، وهم الشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

ووجه قولهم: القياس على سجود الصلاة؛ ولأن سجود التلاوة جزء منها؛ ولأنها عبادة؛ فيشترط لها الطهارة[٧].

ويمكن الجواب عن ذلك بأن القياسَ على الصلاة قياسٌ مع الفارق؛ لأن مجرد السجود يخالف الصلاة أكثر مما يوافقها.

ولذلك فلعل الراجحَ أن تكون الطهارةُ لسجود التلاوة والشكر مستحبة؛ لأن ذلك يناسب حال التلاوة، وحال ما يُستَحب له سجود الشكر، فقد يقرأ القارئ القرآن وهو على غير وضوء، فيسجد، أو تجدد عليه النعمة أو تندفع عنه النقمة فيرغب في السجود وهو على غير وضوء.

فضلا عن فقد الدليل الصريح لاشتراط الوضوء في مطلق السجود غيرِ المتعلِّق

---

(١) قال الكاساني في «البدائع» (١/١٨٦): «وأما شرائط الجواز فكل ما هو شرط جواز الصلاة من طهارة الحدث: وهي الوضوء، والغسل، وطهارة النجس، وهو طهارة البدن والثوب ومكان السجود والقيام والقعود فهو شرط جواز السجدة لأنها جزء من أجزاء الصلاة فكانت معتبرة بسجدات الصلاة».

(٢) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١/١٤٨): «ومن شرطها الطهارة؛ لأنها من جملة الصلوات الشرعية»

(٣) قال النووي في «الروضة» (١ /٣٢١): «أما شروطه فيفتقر إلى شروط الصلاة كطهارة الحدث والنجس وستر العورة واستقبال القبلة وغيرها بلا خلاف»

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢/١٩٣): «فيشترط له ما يشترط للنافلة، وهذا المذهب وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به أكثرهم، وعند الشيخ تقي الدين سجود التلاوة وسجود الشكر خارج الصلاة لا يفتقر إلى وضوء، وبالوضوء أفضل».

(٥) قال الشيرازي: «وحكم سجود الشكر في الشروط والصفات حكم سجود التلاوة خارج الصلاة» انظر: المهذب مع المجموع (٣/٥٦٤)

(٦) قال ابن قدامة في «المغني» (٢/٣٧٢): «فإن صفة سجود الشكر في أفعاله وأحكامه وشروطه كصفة سجود التلاوة على ما كرناه».

(٧) بدائع الصنائع (١/١٨٦)، المغني (٢/٣٥٨)، المجموع (٣/٥٥٨)

بالصلاة، وكذلك فقد سبق بيان أن المسلمين سجدوا عند التلاوة، ويبعد أن يكونوا جميعًا على وضوء.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وعلى هذا فليست صلاة؛ فلا تشترط لها شروط الصلاة، بل تجوز على غير طهارة. كما كان ابن عمر يسجد على غير طهارة؛ لكن هي بشروط الصلاة أفضل، ولا ينبغي أن يخل بذلك إلا لعذر؛ فالسجود بلا طهارة خير من الإخلال به»[1]. والله أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (١٦٥/٢٣)



قاعدة (٢٩) ما مُنع سدًّا للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة [١]

والذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع[٢]. أو هو ما ظاهره مباح ويتوصل به إلى المحرم[٣].

معنى القاعدة:

أن الذريعة التي مَنَع منها الشرع لما تُفضي إليه من المحظور، فإنها قد تباح إذا كان في فعلها مصلحةٌ راجحة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الأصل أن كل ما كان سببا للفتنة فإنه لا يجوز؛ فإن الذريعة إلى الفساد يجب سدها إذا لم يعارضها مصلحة راجحة؛ ولهذا كان النظر الذي يفضي إلى الفتنة محرمًا إلا إذا كان لمصلحة راجحة، مثل نظر الخاطب والطبيب وغيرهما، فإنه يباح النظر للحاجة لكن مع عدم الشهوة»[٤].

وقال في موضع آخر: «إن ما نُهيَ عنه لسد الذريعة يُباح للمصلحة الراجحة،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨٦/٢٣)

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥٨/٢)

(٣) التحبير شرح التحرير (٣٨٣١/٨)، وشرح الكوكب (٤٣٤/٤)، وانظر في تعريف الذريعة: إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٦٩٥/٢، ٦٩٦)، والموافقات للشاطبي (١٩٩/٤).

وقد قسَّم القرافي في كتابيه «الفروق» (٦٢/٢)، و«شرح تنقيح الفصول» (٣٥٣) الذريعة إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما أجمعت الأمة على سده ومنعه، مثل حفر الآبار في طريق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، ومنها سب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عند سبها. والقسم الثاني: ما أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، مثل زراعة العنب فإنه لا يمنع خشية الخمر. والقسم الثالث: ما اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا، مثل بيوع الآجال.

ثم قال: «وموارد الأحكام على قسمين؛ مقاصد: وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها؛ ووسائل: وهي الطرق المُفضية إليها، وحكمها كحكم ما أفضَتْ إليه من تحريمٍ أو تحليلٍ، غير أنها أخفض رتبةً من المقاصد في حكمها».

(٤) مجموع الفتاوى (٢٥١/٢١)، (٤١٤/١٥)

كما يباح النظر إلى المخطوبة، والسفر بها إذا خيف ضياعها، كسفرها من دار الحرب، مثل سفر أم كلثوم، وكسفر عائشة لما تخلفت مع صفوان بن المعطل، فإنه لم ينه عنه إلا لأنه يُفضِي إلى المفسدة، فإذا كان مقتضيًا للمصلحة الراجحة لم يكن مفضيًا إلى المفسدة»[١].

وقال أيضًا: «وهذا أصل لأحمد وغيره: في أن ما كان من " باب سد الذريعة " إنما يُنهَى عنه إذا لم يُحتَج إليه، وأما مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلا به [وقد][٢] ينهى عنه ؛ ولهذا يفرق في العقود بين الحيل وسد الذرائع: فالمحتال يقصد المحرم فهذا ينهى عنه. وأما الذريعة فصاحبها لا يقصد المحرم لكن إذا لم يحتج إليها نهي عنها، وأما مع الحاجة فلا. وأما مالك فإنه يبالغ في سد الذرائع حتى ينهى عنها مع الحاجة إليها»[٣].

وقد تعرض لذكر هذه القاعدة الإمام القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: «قد تكونُ وسيلةُ المحرم غيرَ محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة...»[٤].

وهي عين القاعدة التي ذكرها ابن تيمية بلفظ: " ما مُنِع سدًّا للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة ".

ثم ذكر القرافي أمثلة على القاعدة، فقال: «كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٨٦)

(٢) هكذا بالأصل: ولعل الصواب: [فلا] كي يستقيم المعنى. والله أعلم.

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣/٢١٤)

(٤) الفروق (٢/٦٤، ٦٥)، وانظر كذلك: شرح التنقيح (٢٥٣)

الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حرامًا حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ تعالى، ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرًا.

فهذه الصور كلها الدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة»[١].

وقد تابع القرافيُّ في ذلك شيخَه العز بن عبد السلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه «قواعد الأحكام» حيث قال العز: «وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة»[٢]، ثم ساق الأمثلة الثلاثة التي نقلها عنه القرافي.

وبالتأمل في كلام العز بن عبد السلام وتلميذه القرافي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ نجد أن الأمثلة التي ذكراها لا تندرج على التحقيق تحت القاعدة؛ لأن القاعدة تختص بما هو مباح في ذاته، ومنع الشرع منه لإفضائه إلى المحظور، وأما الأمثلة المذكورة فهي ممنوعة لذاتها، وإنما جاز فعلها لأن مصلحة فعلها أعظم من مفسدة تركها، فهي أمثلة تصلح تطبيقًا على التعارض بين المصالح والمفاسد، وهي قاعدة معتبرة في الشرع لكن خلاف قاعدة الباب، والله تعالى أعلم.

---

(١) المرجعان السابقان.

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١/١٧٦)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: الصلاة في وقت النهي

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز الصلاة ذات السبب في أوقات النهي.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات إنما كان سدًّا للذريعة لما تُفضي إليه من التشبه بحال الكفار الذين يسجدون للشمس وقت طلوعها وغروبها، فلما كانت الحاجةُ داعيةً إلى فعل الصلوات ذات السبب لتحصيل المصلحة الراجحة من فعلها جاز فعلها، بخلاف التطوع المطلق الذي لا مصلحة راجحة في فعله فيبقى على النهي والمنع.

والملاحظ أن تخريج هذا الفرع على القاعدة مبني على مقدمات:

المقدمة الأولى: أن النهي عن الصلاة في هذه الأوقات إنما لدفع التشبه بحال الكفار.

المقدمة الثانية: تحقق المصلحة الراجحة في فعل الصلوات ذات السبب في أوقات النهي.

المقدمة الثالثة: نفي المصلحة الراجحة عن مطلق التطوع في أوقات النهي.

وهذه المقدمات الثلاث أفاض ابن تيمية في بيانها، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النهي عن الصلاة إنما كان سدا للذريعة إلى التشبه بالكفار، وما كان منهيًا عنه للذريعة، فإنه يفعل لأجل المصلحة الراجحة، كالصلاة التي لها سببٌ تفوتُ بفوات السبب، فإن لم تفعل فيه وإلا فاتت المصلحة.

والتطوع المطلق لا يحتاج إلى فِعلِه وقتَ النهي؛ فإن الإنسان لا يستغرق الليل والنهار بالصلاة، فلم يكن في النهي تفويت مصلحة وفي فعله فيه مفسدة ؛ بخلاف

التطوع الذي له سبب يفوت: كسجدة التلاوة وصلاة الكسوف»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «أن النهي إنما كان لسد الذريعة، وما كان لسد الذريعة فإنه يفعل للمصلحة الراجحة، وذلك أن الصلاة في نفسها من أفضل الأعمال وأعظم العبادات كما قال النبي ﷺ: " استقيموا ولن تحصوا واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة "[٢] فليس فيها نفسها مفسدة تقتضي النهي، ولكن وقت الطلوع والغروب الشيطان يقارن الشمس، وحينئذ يسجد لها الكفار فالمصلي حينئذ يتشبه بهم في جنس الصلاة...

وهذا موجود في التطوع المطلق فإنه قد يُفضي إلى المفسدة، وليس الناس محتاجين إليه في أوقات النهي لسعة الأوقات التي تباح فيها الصلاة، بل في النهي عنه بعض الأوقات مصالح أخر: من إجمام النفوس بعض الأوقات من ثقل العبادة، كما يجم بالنوم وغيره. ولهذا قال معاذ: إني لأحتسب نومتي كما أحتسب قومتي.

ومن تشويقها وتحبيب الصلاة إليها إذا منعت منها وقتا فإنه يكون أنشط وأرغب فيها؛ فإن العبادة إذا خصت ببعض الأوقات نشطت النفوس لها أعظم مما تنشط للشيء الدائم.

ومنها: أن الشيء الدائم تسأم منه وتمل وتضجر فإذا نهى عنه بعض الأوقات زال ذلك الملل إلى أنواع أخر من المصالح في النهي عن التطوع المطلق. ففي النهي دفع لمفاسد وجلب لمصالح من غير تفويت مصلحة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٩٨)

(٢) رواه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: المحافظة على الوضوء، برقم (٢٧٧)، وصححه الحافظ في «الفتح» (٤/١٠٨)، والحاكم في «المستدرك» (١/٢٢١) ووافقه الذهبي.

وأما ما كان له سبب: فمنها ما إذا نهي عنه فاتت المصلحة وتعطل على الناس من العبادة والطاعة وتحصيل الأجر والثواب والمصلحة العظيمة في دينهم ما لا يمكن استدراكه كالمعادة مع إمام الحي، وكتحية المسجد، وسجود التلاوة، وصلاة الكسوف ونحو ذلك.

ومنها ما تنقص به المصلحة: كركعتي الطواف لا سيما للقادمين وهم يريدون أن يغتنموا الطواف في تلك الأيام والطواف لهم ولأهل البلد طرفي النهار»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا كان كذلك فذوات الأسباب إن لم تفعل وقت النهي فاتت وتعطلت وبطلت المصلحة الحاصلة به، بخلاف التطوع المطلق فإن الأوقات فيها سعة، فإذا ترك في أوقات النهي حصلت حكمة النهي، وهو قطع للتشبه بالمشركين الذين يسجدون للشمس في هذا الوقت، وهذه الحكمة لا يحتاج حصولها إلى المنع من جميع الصلوات كما تقدم. بل يحصل المنع من بعضها فيكفي التطوع المطلق.

وأيضا فالنهي عن الصلاة فيها هو من باب سد الذرائع لئلا يتشبه بالمشركين فيفضي إلى الشرك، وما كان منهيًّا عنه لسد الذريعة لا لأنه مفسدة في نفسه يُشرع إذا كان فيه مصلحة راجحة، ولا تفوت المصلحة لغير مفسدة راجحة.

والصلاة لله فيه ليس فيها مفسدة بل هي ذريعة إلى المفسدة، فإذا تعذرت المصلحة إلا بالذريعة شرعت، واكتفى منها إذا لم يكن هناك مصلحة، وهو التطوع المطلق، فإنه ليس في المنع منه مفسدة، ولا تفويت مصلحة لإمكان فعله في سائر الأوقات»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٨٧)، وانظر (٢٣/٢٠٣)
(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢١٤)

وممن قال بجواز الصلاة ذات السبب في أوقات النهي الشافعي[1] رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأحمد فى رواية[2]، خلافًا لأبى حنيفة[3]، ومالك[4]، وأحمد فى المشهور عنه[5] حيث منعوا التطوع فى أوقات النهى، وإن استثنى أحمد ركعتى الطواف[6].

ومن أجاز الصلاة ذات السبب في أوقات النهي لم يسلك مسلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الاستدلال على قوله بهذه القاعدة، بل سلكوا مسلكًا آخر بجمع الأحاديث الواردة وتخصيص أحاديث النهي عن مطلق الصلاة بالأحاديث التي دلت على جواز فعل بعض أنواع التطوعات في ذلك الوقت، وسيأتي بيان هذا المسلك في قواعد العموم من هذا البحث إن شاء الله [7].

وأما تخريج القول بجواز الصلاة ذات السبب على قاعدة ما منع سدًّا للذريعة أبيح للمصلحة الخارجة فهذا مما يمكن القول بانفراد ابن تيمية به. والله أعلم.

---

(١) قال النووى فى الروضة (١/٢١٩): «النهى والكراهة فى هذه الأوقات إنما هى فى صلاة ليس لها سبب، فأما ما لها سبب، فلا كراهة». وانظر شرح مسلم للنووى كذلك (٦/٣٥١).

(٢) ذكرها ابن قدامة فى المغنى (٢/٥٣٣).

(٣) قال المرغينانى (١/٤٠): «ويكره أن يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب». وقال الكاسانى (١/٣٤٩): «وأما الأوقات التى يكره فيها التطوع لمعنى فى غير الوقت فمنها ما بعد طلوع الفجر إلى صلاة الفجر، وما بعد صلاة الفجر إلى طلوع الشمس، وما بعد صلاة العصر إلى مغيب الشمس... ولا خلاف فى أداء التطوع المبتدأ مكروه فيها، وأما التطوع الذى له سبب، كركعتى الطواف وركعتى تحية المسجد فمكروه عندنا».

(٤) قال ابن عبد البر فى «الكافى» ص(٣٦): «وأما الصلوات المسنونات، وسائر النوافل والتطوع فلا يصلى شيء من ذلك عند طلوع الشمس، ولا عند غروبها... ولا يَتَنفّل أحدٌ بصلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس، ولا بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس...».

(٥) قال ابن قدامة فى «المغنى» (٢/٥٣٣): «فأما قضاء السنن فى سائر أوقات النهى، وفعل غيرها من الصلوات التى لها سبب، كتحية المسجد، وصلاة الكسوف، وسجود التلاوة، فالمشهور فى المذهب أنه لا يجوز...». وقال المرداوى (٢/٢٠٨): «ما له سبب – كتحية المسجد، وسجود التلاوة، وصلاة الكسوف، وقضاء السنن الرواتب فأطلق المصنف الروايتين؛ إحداهما: لا يجوز، وهى المذهب وعليها أكثر الأصحاب..».

(٦) قال المرداوى (٢/٢٠٥): «والصحيح من المذهب جواز فعل ركعتى الطواف بعد الفجر والعصر، وعليه الأصحاب».

(٧) انظر: قاعدة: العموم المحفوظ أولى من العموم المخصوص ص(٤٦٣) من هذه الدراسة.

الباب الثالث

القواعد الأصولية المتعلقة بدلالة الألفاظ وطرق الاستنباط

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول



القواعد الأصولية اللغوية





قاعدة (٣٠) دلالة الأسماء التي علّق الله تعالى بها أحكامًا تعرّف إما بالشرع أو باللغة أو بالعرف[١].

معنى القاعدة:

أن معرفة حقائق الأسماء وحدودها إنما تكون بالشرع أو باللغة أو بالعرف. وقد تتفق الحقائق الثلاث على دلالة واحدة، بحيث يوافق استعمال الشرع للفظ مع الاستعمال اللغوي والعرفي.

وهذه القاعدة الأصولية العامة في معرفة دلالات الأسماء يقررها ابن تيمية تحت فصل مستقل، فيقول: «فصل جامع نافع: الأسماء التي علَّق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة: منها ما يُعرَف حدُّه ومسماه بالشرع فقد بينه الله ورسوله؛ كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج؛ والإيمان والإسلام؛ والكفر والنفاق.

ومنه ما يعرف حده باللغة؛ كالشمس والقمر؛ والسماء والأرض؛ والبر والبحر.

ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عادتهم؛ كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدها الشارع بحد؛ ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس»[٢].

وما قرره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد بيَّنه الأصوليون رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ في مباحث الحقيقة

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٥)

(٢) المرجع السابق (١٩/٢٣٥)

والمجاز، فذكروا أن الأسماء تنقسم من جهة استعمالها إلى حقيقة لغوية، وشرعية، وعرفية، ومجاز[١].

فالحقيقة اللغوية هو اللفظ المستعمل في أصل وضعه، وتسمى الحقيقة الوضعية.

فإن استُعمِل في غير أصل وضعه من جهة الشرع فهو الحقيقة الشرعية، وإن كان من جهة استعمال أهل عرف ما فهو الحقيقة العرفية، وإن استعمل في غير موضوعه الأصلي لعلاقة بقرينة فهو المجاز.

فمثال الحقيقة اللغوية لفظة «أسد» فإنه يطلق في أصل الوضع على الحيوان المفترس، فإذا أطلق على الرجل الشجاع فهو المجاز.

ومثال الحقيقة الشرعية: ما ذكره ابن تيمية من ألفاظ: الصلاة، والصيام، والحج، فهي في أصل وضعها اللغوي تطلق على: الدعاء، والإمساك، والقصد.

ومثال الحقيقة العرفية: اختصاص لفظ «الدابة» بذوات الأربع عرفًا، وإن كان في أصل اللغة لكل ما دب[٢].

وقد بنى ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ على طرق معرفة دلالات الأسماء عدة قواعد أصولية أخرى سيأتي بيانها في القواعد التالية.

---

(١) انظر أقسام الأسماء في: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص(٤٠)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤٥/١)، وروضة الناظر لابن قدامة (١٧١)، نهاية الوصول للصفي الهندي (٢٦٠/١)، الإبهاج (٢٧١/١)، التحبير شرح التحرير (٣٨٩/١)، شرح الكوكب المنير (١٤٩/١).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: استقبال القبلة في الصلاة

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن استقبال القبلة يكون باستقبال الجهة، وأن النزاع بين القائلين بالجهة والعين لا حقيقة له، لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة في الجملة.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن استقبال القبلة المأمور به في الصلاة قد اتفقت دلالةُ الشرعِ والعرفِ واللغة على بيان المرادِ به، وهو الجهة، فلا وجه للخلاف في الواجب من استقبال القبلة بعد ذلك البيان.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والاستقبال هنا دل عليه الشرع واللغة والعرف، وأما الشارع فقال: " ما بين المشرق والمغرب قبلة "[(١)]...».

ثم بين الشيخ دلالة العرف، فقال: «ومعلوم أن من كان بالمدينة والشام ونحوهما إذا جعل المشرق عن يساره والمغرب عن يمينه فهو مستقبل للكعبة ببدنه»[(٢)].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان دلالة اللغة: «قال تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[البقرة: ١٥٠] وشطره: نحوه وتلقاؤه... وقال: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[البقرة: ١٤٨] و"الوجهة" هي الجهة كما في عدة

---

(١) رواه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: القبلة، برقم (١٠١١)، والترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، برقم(٣٤٤)، وقال: "حديث حسن صحيح".

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢١٦)

وزنة، أصلها: وِعدة وزِنة.

فالقبلة هي التي تُستقبَل، والوجهة هي التي يوليها. وهو سبحانه أمره بأن يولي وجهه شطر المسجد الحرام، والمسجد الحرام هو الحرم كله»(١).

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ استدل بدلالة الشرع، واللغة، والعرف على أن الواجب على المصلي استقبال جهة المسجد الحرام، وهو قول الأئمة الثلاثة أبي حنيفة(٢)، .... ومالك(٣)، وأحمد(٤) حيث قالوا: بأن المتعين على الغائب عن الكعبة إصابة جهتها لا عينها.

وأما الشافعي(٥) رَحِمَهُ ٱللَّهُ فعنده أن الواجب استقبال عين الكعبة للآثار الدالة على ذلك منها: حديث أسامة بن زيد رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أن النبي ﷺ ركع ركعتين فى قُبُل الكعبة، وقال: "هذه القبلةُ"(٦).

وحديث أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الذي فيه تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة(٧).

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٠٧)

(٢) قال المرغيناني في «الهداية» (١/٤٥): «ويستقبل القبلة؛ لقوله تعالى ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[البقرة:١٤٤]، ثم من كان بمكة ففرضه إصابة عينها، ومن كان غائبًا ففرضه إصابة جهتها؛ وهو الصحيح؛ لأن التكليف بحسب الوسع".

(٣) قال ابن عبد البر فى «الكافي» ص (٣٨): «وحكم استقبال القبلة على وجهين: أحدهما: أن يراها ويعاينها فيلزمه استقباله وإصابتها.. والآخر: أن تكون الكعبة بحيث لا يراها فيلزمه التوجه نحوها، وتلقاؤها بالدلائل..».

(٤) قال ابن قدامة فى المغنى (٢/١٠١): «والواجب على سائر من بَعُد من الكعبة طلب جهة الكعبة دون إصابة العين، قال أحمد: ما بين المشرق والمغرب قبلة، فإن انحراف عن القبلة قليلاً لم يُعِد».

(٥) قال الشافعي في الأم (١/٨١): «ومن كان في موضع من مكة لا يرى منه البيت، أو خارجا عن مكة، فلا يحل له أن يدع، كلما أراد المكتوبة، أن يجتهد في طلب صواب الكعبة بالدلائل". وقال التقي الحصني في كفاية الأخيار(١/٩٤): «وأما البعيد ففي الفرض في حقه قولان؛ أظهرهما: أيضاً إصابة العين للآية، لكن يكفى غلبة الظن، بخلاف القريب فإنه يلزمه ذلك بيقين؛ لقدرته عليه بخلاف البعيد؛ والقول الثاني: أن الفرض في حق البعيد الجهة».

(٦) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب: قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[البقرة:١٢٥]، برقم(٣٩٨)، ومسلم، كتاب الحج، باب: استحباب دخول مكة للحاج وغيره، برقم (١٣٣٠/٣٩٥).

(٧) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، برقم (٧٢٧/١٥).

وقد ناقش ابن تيمية هذا القول من جهة النظر، فقال: «إن الأمة متفقة على صحة صلاة الصف المستطيل الذي يزيد طوله على سمت الكعبة بأضعاف مضاعفة، وإن كان الصف مستقيما لا انحناء فيه ولا تقوس...»[1].

ثم قال: «وأجمع المسلمون على أنه يجب على المصلي استقبال القبلة في الجملة. فالمأمور به الاستقبال للقبلة، وتولية الوجه شطر المسجد الحرام.

فينظر هل الاستقبال وتولية الوجه من شرطه أن يكون وسط وجهه مستقبلا لها - كوسط الأنف وما يحاذيه من الجبهة والذقن ونحو ذلك. أو يكون الشخص مستقبلا لما يستقبله إذا وجه إليه وجهه وإن لم يحاذه بوسط وجهه. فهذا أصل المسألة.

ومعلوم أن الناس قد سُنَّ لهم أن يستقبلوا الخطيب بوجوههم، ونُهُوا عن استقبال القبلة بغائط أو بول، وأمثال ذلك مما لم يشترط فيه أن يكون الاستقبال بوسط الوجه والبدن؛ بل لو كان منحرفا انحرافا يسيرا لم يقدح ذلك في الاستقبال»[2].

وبهذا يظهر صحة تخريج الفرع على القاعدة، وترجيح ما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهو قول الجمهور، والله أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٠٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢١٦،٢١٥)



قاعدة (٣١) الاسم الذي بيّن حدّه الشرعُ لا يُفسّر باللغة[1]

معنى القاعدة:

أن اللفظ الذي علّق الشارعُ به أحكامًا، إذا بيّن الشارعُ حدَّه والمراد منه، فلا يُلتفت إلى بيان غيره، سواء أكان ذلك البيان من جهة اللغة أم من جهة العرف، وذلك لأن المقصود معرفة مراد الشارع من اللفظ، وقد بان لنا ببيان الشرع له.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومما ينبغي أن يُعلَم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عُرف تفسيرُها، وما أريد بها من جهة النبي ﷺ، لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم؛ ولهذا قال الفقهاء: " الأسماء ثلاثة أنواع " نوع يعرف حده بالشرع كالصلاة والزكاة؛ ونوع يعرف حده باللغة كالشمس والقمر؛ ونوع يعرف حده بالعرف كلفظ القبض»[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «الاسم إذا بيَّن النبيُّ ﷺ حد مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة، أو زاد فيه، بل المقصود أنه عرف مراده بتعريفه هو ﷺ كيفما كان الأمر ؛ فإن هذا هو المقصود»[3].

وقد بيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ سبب ذلك بقوله: «إن الشارع يتصرف في اللغة تصرف أهل العرف، يستعمل اللفظ تارة فيما هو أعم من معناه في اللغة وتارة فيما هو أخص»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٦)
(٢) مجموع الفتاوى (٧/٢٨٦)
(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٦)
(٤) مجموع الفتاوى (١٩/٢٨٣)

وما ذكره ابنُ تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو محل اتفاق بين الأصوليين في أن الحقائق الشرعية إنما يُعرَف حدُّها بالشرع لكونها شرعية[1]، وإنما الخلاف في مسألتين يجدر الإشارة إليهما لاشتباههما بالقاعدة:

المسألة الأولى: في وصف الحقيقة الشرعية، والمراد به مدى تصرُّف الشرع في المعنى اللغوي، وفيه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الشرع تصَرَّف في الحقائق الشرعية بنقلها من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي مراعيًا المناسبة بين المعنيين، وهو قول جمهور الأصوليين[2]، واختاره أبو المعالي الجويني[3]، والغزالي[4]، والرازي[5]، والشيرازي[6]، وابن الحاجب[7].

وهو اختيار ابن تيمية كما يظهر في قوله السابق: «إن الشارع يتصرف في اللغة تصرف أهل العرف».

القول الثاني: أن الأسماء الشرعية حقائق مبتكرة، لم يُعتبَر فيها المعنى اللغوي، وهو قول بعض الفقهاء[8]، والمعتزلة[9].

---

(١) وقد نقل الاتفاق على إمكان وقوع الحقائق الشرعية: الرازي في «المحصول» (١/٢٩٨)، والآمدي في «الإحكام» (١/٥٦)، والصفي الهندي في «نهاية الوصول» (١/٢٦٩)، وذكروا أن الخلاف في وقوعها. وعبارة الرازي: «واتفقوا على إمكانه، واختلفوا في وقوعه...» وعبارة الصفي الهندي: «إذا عرفت الحقيقة الشرعية، فنقول: اختلف الناس في وقوعها، لا في إمكانها، فإن ذلك مما لا نزاع لأحد فيه».

(٢) قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/١٦٣) نقلا عن الماوردي: «والذي عليه جمهور أهل العلم أن الشرع لاحظ فيها المعنى اللغوي».

(٣) البرهان (١/١٧٧)

(٤) المستصفى (٣/٢٠)

(٥) المحصول (١/٢٩٩)

(٦) شرح اللمع (١/١٨٣)

(٧) بيان المختصر (١/٢١٦)

(٨) نسبه إليهم الغزالي في «المستصفى» (٣/١٧)، والآمدي في «الإحكام» (١/٥٦)

(٩) المعتمد لأبي حسين البصري (١/٢٣)، والبرهان (١/١٧٤)

القول الثالث: أنها باقية على المعنى اللغوي، ولكن الشرع قد زاد فيها قيودًا وشروطًا، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني[١]، وأبي يعلى[٢].

والملاحظ أن النزاع في هذه المسألة ليس نزاعًا في القاعدة المقررة، لأن الأقوال الثلاثة السابقة لا تختلف في كون الأسماء الشرعية التي علق الشرع بها أحكامًا إنما يعرف حدها بالشرع، سواء أكان الشرع نقلها من المعنى اللغوي، أم ابتدأها، أم أبقاها وزاد فيها قيودًا وشروطًا.

المسألة الثانية: في تردد اللفظ الذي له مسمى شرعي بين مسماه الشرعي ومسماه في اللغة.

كما في قوله ﷺ: " فإني إذن صائم "[٣]، فهل يُحمَل الصوم على الصوم الشرعي أم المعنى اللغوي، أم يكون مجملا يحتاج إلى بيان ؟ فيه خمسة أقوال:

أحدها: أنه لا إجمال فيه، ويُحمل على المعنى الشرعي، وهو قول جمهور الأصوليين من الحنفية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦] وبعض المالكية[٧]، واختاره

---

(١) التقريب والإرشاد (٣٨٧/١)، ونسبه إليه الجويني في «البرهان» (١٧٤/١)، والغزالي في «المستصفى» (١٧/٣)، والآمدي في «الإحكام» (٥٦/١)، والصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٢٧٠/١)

(٢) العدة (١٩٠/١)

(٣) الحديث بتمامه: عن عائشة رضي الله عنها، قالت: دخل عليَّ النبي ﷺ ذات يوم، فقال: «هل عندكم شيء ؟» فقلنا: لا. قال: «فإني إذن صائم». ثم أتانا يوما آخر، فقلنا: يا رسول الله، أهدي لنا حيس، فقال: «أرينيه، فلقد أصبحت صائما، فأكل».

رواه مسلم، كتاب الصوم، باب: جواز صوم النافلة بنية النهار...، برقم (١١٥٤)، وأبو داود، كتاب الصوم، باب: الرخصة في ذلك (النية في الصوم)، برقم (٢٤٥٥)، والترمذي، كتاب الصوم، باب: صيام المتطوع من غير تبييت، برقم (٧٣٣)، وقال: «حديث حسن».

(٤) فواتح الرحموت (٤٥/٢)

(٥) التمهيد للإسنوي (٢٢٨)، ونهاية الوصول للصفي الهندي (١٨٤٤/٥)، والبحر المحيط (٤٧٣/٣)

(٦) التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (٨٩/١)، التحبير شرح التحرير (٢٧٨٦/٦)، شرح الكوكب (٤٣٣/٣)

(٧) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للتلمساني(٤٦٩)

ابن الحاجب[١]. وهو اختيار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢].

وذلك لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشريعة لا اللغة، ولأن الشرع طارئ على اللغة وناسخ لها، فالحمل الناسخ المتأخر أولى، ولهذا ضعَّفوا قول من حمل الوضوء من أكل لحم الجزور على النظافة بغسل اليد[٣].

القول الثاني: أنه مجمل، ونقله أبو منصور عن أكثر الشافعية، قاله الزركشي[٤]، واختاره الباقلاني[٥].

وأبو يعلى من الحنابلة[٦]، وذَكَر أنه ظاهرُ كلام الإمام أحمد[٧].

القول الثالث: إنه إذا ورد في جانب الإثبات حُمِل على الشرعي، فلا يكون مجملا، وإذا ورد في النهي كان مجملا، وهو اختيار الغزالي[٨].

القول الرابع: إنه إذا ورد في جانب الإثبات حُمِل على الشرعي، وإذا ورد في جانب الترك حُمِل على المعنى اللغوي، واختاره الآمدي[٩].

القول الخامس: أنها عامة تشمل المعنيين الشرعي والعرفي، واختاره أبو الوليد الباجي من المالكية[١٠]، ونقله ابن السمعاني عن بعض الشافعية[١١].

---

(١) بيان المختصر (٣٨٠/٢).
(٢) قال في شرح العمدة (٧٦/١): «فإذا أطلق الاسم في الشرع انصرف إلى الأفعال المشروعة».
(٣) التمهيد للإسنوي (٢٢٨)، البحر المحيط (٤٧٣/٣)، التحبير شرح التحرير (٢٧٨٦/٦)، بيان المختصر (٣٨٠/٢).
(٤) البحر المحيط (٤٧٤/٣)
(٥) نقله عنه الآمدي في «الإحكام» (٢٨/٣)، والغزالي في «المستصفى» (٥٣/٣)
(٦) العدة (١٤٣/١)
(٧) شرح الكوكب المنير (٤٣٤/٣)، التحبير شرح التحرير (٢٧٨٦/٦)
(٨) المستصفى (٥٥/٣)
(٩) إحكام الأحكام للآمدي (٢٩/٣)
(١٠) إحكام الفصول (٢٩٠/١)
(١١) قواطع الأدلة (١٣٩/٢)، وانظر: التحبير شرح التحرير (٢٧٨٩/٥)

والأقوال الخمسة لا تختلف في كون المعنى الشرعي يُرجَع في بيان حدِّه ومعناه إلى الشرع كما هو مقرر في القاعدة؛ لأنه - مع اعتبار الخلاف السابق - إذا تقرر الحمل على المعنى الشرعي، لزم الرجوع في بيان ذلك إلى الشرع.

والحاصل أن المسألتين السابقتين - وإن كان النزاع فيهما لا يدخل في المراد بالقاعدة إلا أن ذكرهما أوضح المراد بالقاعدة، كما حرَّر العلاقة بينها وبين القواعد الأصولية الأخرى، والله اعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): الخمر كل ما أسكر

ذهب ابن تيمية إلى أن كل ما أسكر فهو خمر محرم، سواء أكان من الثمار أو من الحبوب أو من الألبان، وسواء أكان نيئًا أو مطبوخًا، وسواء ذهب ثلثاه بالطبخ أو نصفه أو غير ذلك[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع قد بيَّن حد الخمر بأنه كُلُّ ما أسكر، فلا يُلَتفت لمعرفة معناه في اللغة، أو في العرف، أو البحث عن المراد به عند العرب أو مما تُصنَّع.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «هذا كاسم الخمر ؛ فإنه قد بيَّن - يعني النبي ﷺ - أن كلَّ مسكر خمر، فعُرِف المرادُ بالقرآن، وسواء كانت العرب قبل ذلك تُطلِق لفظ الخمر على كل مسكر، أو تخصُّ به عصير العنب، لا يحتاج إلى ذلك ؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسولُه بهذا الاسم، وهذا قد عُرِف ببيان الرسول ﷺ، وبأنَّ الخمرَ في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمرٌ غيرَها»[٢].

ومن النصوص التي بيَّنت معنى الخمر ما في الصحيحين عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا، قالت: سُئل رسول الله ﷺ عن البتع، وهو نبيذ العسل، وكان أهل اليمن يشربونه،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣٧/٢٨)، (١٩٤،١٩٥/٣٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣٦/١٩)

فقال رسول الله ﷺ: " كل شراب أسكر فهو حرام "(١).

وفي صحيح مسلم عن جابر: أن رجلا من جَيْشان، وجيشان من اليمن، سأل النبي ﷺ عن شراب يشربونه بأراضيهم من الذُّرة، يقال له: المِزْر. فقال: " أمسكر هو؟" قال: نعم. قال: " كل مسكر حرام؛ إن على الله ﷻ عهدًا لمن يشرب المُسْكر أن يَسقيَه من طينة الخَبال. قالوا: يا رسول الله، وما طينةُ الخبال ؟ قال: "عرق أهل النار أو عصارة أهل النار"(٢).

ووجه الدلالة: أن النبي ﷺ سئل عن أشربة من غير العنب كالمزر وغيره، فأجابهم بكلمة جامعة، وقاعدة عامة: " إن كل مسكر حرام "، وهذا يبين أنه أراد كلَّ شراب كان جنسُه مسكرًا حرامٌ، سواء سَكِر منه أو لم يسكر كما في خمر العنب(٣).

وبهذا يظهر أن النبي ﷺ بيّن حدَّ الخمر المحرم بكل ما أسكر، فلا يتلفت بعده إلى بيان غيره من اللغة أو العرف، وهو قول الجمهور من المالكية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(٦).

أما الحنفية فلهم تفصيل في الخمر المحرم، ولا يطلقون الخمر على كل ما أسكر،

---

(١) رواه البخاري، كتاب الأشربة، باب: الخمر من العسل وهو البتع، برقم (٥٥٨٦)، ومسلم، كتاب الأشربة، باب: بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، برقم (٦٨/٢٠٠١)

(٢) رواه مسلم، كتاب الأشربة، باب: بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، برقم (٧٢/٢٠٠٢)

(٣) مجموع الفتاوى (١٩٤/٣٤)

(٤) قال ابن عبد البر في «الكافي» (١٩٠): «الخمر شراب العنب المسكر، وكل شراب أسكر كثيره أو قليله فهو خمر، وكثيره وقليله حرام من جميع الأشربة». وانظر: بداية المجتهد (٣٨٠/١)

(٥) قال الشيرازي في «المهذب» (٣٦٩،٣٧٠/٣): «كل شراب أسكر كثيره حَرُم قليله وكثيره... واسم الخمر يقع على كل مسكر، والدليل عليه ما روى ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام". وانظر: شرح النووي لمسلم (١٤٨/١٣)

(٦) قال المرادوي في «الإنصاف» (٢٢٨/١٠): «كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام، من أي شيء كان ويسمى خمرًا، هذا المذهب مطلقًا». وانظر: المغنى (٤٩٥/١٢)

بل الأشربة المحرمة عندهم أربعة، وكلها ترجع إلى ما اتخذ من العنب والتمر فقط[(١)].

وأما ما يُتّخذ من الحنطة، والشعير، والعسل، والذرة فهو حلال عند أبي حنيفة، ولا يُحَد شاربه عنده وإن سكر منه[(٢)].

ووجه قولهم: ما رواه مسلم[(٣)] عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة".

وروى النسائي[(٤)] عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: " الزبيب والتمر هو الخمر".

فدل الحديثان على أن حصر الخمر في العنب والزبيب فقط.

وأجيب بأن ذلك محمول على المبالغة[(٥)]، وأنه ليس فيها نفي الخمرية عن ما يتخذ من غيرهما كالذرة والعسل والشعير بما ثبت في الأحاديث الصحيحة[(٦)].

ولذلك فابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أراد أن يعتذر عن هذا القول بأنه لم تبلغهم السنة بقول النبي ﷺ: " كل مسكر خمر، وكل خمر حرام "[(٧)].

وبذلك يترجح قول الجمهور، ويظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، وأنه لا يحتاج للبحث عن المعنى اللغوي ولا العرفي للألفاظ التي بين الشرع حدها والمراد بها، والله أعلم.

---

(١) الخمر وهي عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، والعصير إذا طبخ حتى يذهب أقل من ثلثيه، ونقيع التمر وهو السكر، ونقيع الزبيب إذا اشتد وغلى. الهداية (١٠٨/٤)، وانظر: البناية (٣٩٣/١١)

(٢) البناية شرح الهداية (٤٢٧/١١)

(٣) في كتاب الأشربة، باب: بيان أن جميع ما ينبذ مما يتخذ من النخل والعنب يسمى خمرا، برقم (١٩٨٥).

(٤) رواه النسائي، كتاب الأشربة، باب: استحقاق الخمر لشراب البسر والتمر، برقم (٥٥٤٦)، والحاكم في «المستدرك» (١٥٧/٤)، وقال: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي، وصححه الحافظ في الفتح (٣٦/١٠)

(٥) فتح الباري (٣٦/١٠)

(٦) شرح النووي لمسلم (١٥٣/١٣)

(٧) رواه مسلم، كتاب الأشربة، باب: بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، برقم (٢٠٠٣/٧٥)

مسألة (٢): معنى التخفيف في الصلاة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن التخفيف المأمور به في الصلاة هو ما كان يفعله النبي ﷺ في صلاته.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن التخفيف من الأسماء التي علق الشرع بها أحكامًا في الصلاة، حيث أمر به، وقد بيَّن النبي ﷺ حدَّه والمراد منه بفعله ﷺ، فيكون ما حدَّه ﷺ هو المرجع في بيان مقدار التخفيف، لا ما يرجع إلى عادات الناس وما ألفه المصلون.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وفعله الذي سنَّه لأمته هو من التخفيف الذي أمر به الأئمة؛ إذ التخفيفُ من الأمور الإضافية، فالمرجع في مقداره إلى السنة»[(١)].

وقال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن المعلوم أن مقدار الصلاة - واجبها ومستحبها - لا يُرجع فيه إلى غير السنة، فإن هذا من العلم الذي لم يكله الله ورسوله إلى آراء العباد؛ إذ النبي ﷺ كان يصلي بالمسلمين في كل يوم خمس صلوات، وكذلك خلفاؤه الراشدون الذين أُمِرنا بالاقتداء بهم، فيجب البحث عما سنَّه رسول الله ﷺ، ولا ينبغي أن يوضع فيه حكم بالرأي.

وإنما يكون اجتهاد الرأي فيما لم تمض به سنة عن رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يعمد إلى شيء مضت به سنة فيُرَد بالرأي والقياس.

ومما يبين هذا: أن التخفيف أمر نسبي إضافي ليس له حد في اللغة، ولا في

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٧٥)

العرف؛ إذ قد يستطيل هؤلاء ما يستخفه هؤلاء، ويستخف هؤلاء ما يستطيله هؤلاء، فهو أمر يختلف باختلاف عادات الناس ومقادير العبادات، ولا في كل من العبادات التي ليست شرعية. فعلم أن الواجب على المسلم: أن يرجع في مقدار التخفيف والتطويل إلى السنة»[١].

والتخفيف في الصلاة قول عامة العلماء، قال ابن عبد البر: «لا أعلم بين أهل العلم خلافا في استحباب التخفيف لكل من أمَّ قومًا على ما شرطنا من الإتيان بأقل ما يجزئ، والفريضة والنافلة عند جميعهم سواء في استحباب التخفيف فيما إذا صليت جماعة بإمام، إلا ما جاء في صلاة الكسوف على سنتها على ما قد بينّا من مذاهب العلماء في ذلك»[٢].

وأما مقدار التخفيف فقد اختلف فيه أنظار العلماء، مع مراعاة الإتمام في الصلاة، لما في الصحيحين أن النبي ﷺ كان أخفَّ الناسِ صلاةً في تمام[٣].

قال العراقي: «قال أصحابنا وغيرُهم: المراد بتخفيف الصلاة أن يكون بحيث لا يُخلَّ بسننها ومقاصدها، وفي الصحيحين عن أنس، قال: كان رسول الله ﷺ يأمرُنا بالتخفيف، ويؤمُّنا بالصافات»[٤].

وقد نص العلماء على أن مقدار الإطالة والتخفيف يختلف باختلاف الأحوال، قال النووي: «قال العلماء: كانت صلاة رسول الله ﷺ تختلف في الاطالة والتخفيف باختلاف الأحوال، فإذا كان المأمومون يؤثرون التطويل، ولا شغل هناك

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٩٧،٥٩٦)

(٢) التمهيد (١٩/٩)، وانظر: طرح التثريب (٢/٣٤٦)

(٣) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: من أخف الصلاة عند بكاء الصبي، برقم (٧٠٨)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب: أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام، برقم (٤٦٩)

(٤) طرح التثريب (٢/٣٤٨)

له ولا لهم، طوَّل، واذا لم يكن كذلك خفف»[١].

وبناء على ذلك فإن العلماء تركوا مقدار الإطالة والتخفيف لما يغلب على ظن الإمام أن يتحمله المصلون، قال ابن قدامة: «ويُستَحب للإمام أن يرتل القراءة، والتسبيح، والتشهد، بقدر ما يرى أن مَن خَلفه ممن يَثقُلُ لسانُه قد أتى عليه، وأن يتمكَّن في ركوعه وسجوده قدرَ ما يرى أن الكبير والصغير والثقيلَ قد أتى عليه»[٢].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر أن أولى ما يُستَدَل به على حد التخفيف ما رواه أبو داود والنسائي عن عثمان بن أبي العاص أن النبي ﷺ، قال له: " أنت إمام قومك، واقدر القوم بأضعفهم"[٣].

ووجه الدلالة منه في قوله ﷺ: " واقدر القوم بأضعفهم " فيكون ما يحتمله أضعف القوم هو مقدار التخفيف الذي يصلي به الإمام.

وما ذكره الحافظ ابن حجر قد سبقه إليه ابنُ حزم، فقد قال بعد تخريجه لحديث عثمان السابق: «هذا حدُّ التخفيف، وهو أن يَنظُر ما يَحتملُ أضعفُ مَن خلَفه، وأمسُّهم حاجةً من الوقوف، والركوع، والسجود، والجلوس، فليصل على حسب ذلك»[٤].

وبهذا يمكن القول بأن هذا الفرع يصح تخريجه على القاعدة إذا سلمنا بأن المراد بالتخفيف قد أبان عنه الشرع بفعل النبي ﷺ، وقوله في حديث عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ولا يحتاج إلى تحديد عدد من التسبيحات، والله أعلم.

---

(١) شرح النووي لمسلم (١٧٤/٤)

(٢) المغني (٢٤٠/٢)

(٣) رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: أخذ الأجر على التأذين برقم (٥٣١)، والنسائي، كتاب الأذان، باب: اتخاذ المؤذن الذي لا يأخذ على أذانه أجرًا، برقم (٦٧٢)، وحسنه الحافظ في «الفتح» (١١٩٩/٢)

(٤) المحلى (٩٩/٤)



قاعدة (٣٢) الاسم الذي أطلقه الشرع لا يقيّد إلا بالشرع ويستعمل على إطلاقه اللغوي أو العرفي[1].

معنى القاعدة:

أن ما أطلق الشرع من أسماء علّق بها أحكامًا، فإنها تبقى على إطلاقها بلا تقييد بحال، أو نوع، أو مدة إلا أن يأتي الشرع بالتقييد بدليل من نصوص الكتاب والسنة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فما أطلقه الله من الأسماء وعلّق به الأحكام من الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله»[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الواجب أن يطلق ما أطلقه صاحب الشرع ﷺ ويقيد ما قيده»[3].

وقد أشار ابن اللحام[4] إلى ما قرره ابن تيمية، فقال: «وقرر أبو العباس قاعدة نافعة، وهي: أن ما أطلقه الشارع بعمل، يُطلَق مسماه ووجوده، ولم يجز تقديره وتحديده بمدة»[5].

وهذه القاعدة من القواعد التي يمكن القول عنها بأن ابن تيمية قد انفرد بتقريرها وصياغتها، مع قُرب مأخذها، ووضوح المراد منها، وهو الأمر الذي جعل

---

(١) مجموع الفتاوى (١٣/٢٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣٦/١٩)

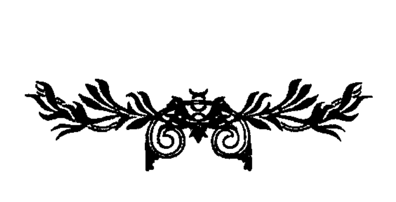
(٣) مجموع الفتاوى (١٣/٢٤)

(٤) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي، المعروف بابن اللحام، أصولي فقيه، تتلمذ على ابن رجب الحنبلي، من مصنفاته: «المختصر في أصول الفقه»، وكتاب «القواعد»، و«الأخبار العلمية في اختيارات الشيخ تقي الدين ابن تيمية»، توفي سنة (٨٠٣هـ). انظر: شذرات الذهب (٣١/٧)، ذيل ابن عبد الهادي على طبقات ابن رجب (٥٥)، الضوء اللامع (٣٢٠/٥)

(٥) الفتاوى الكبرى (٣٤٩/٥)

ابن اللحام رَحِمَهُ ٱللَّهُ ينسبها لابن تيمية، ويخص ذكره بها في كلامه السابق.

لذلك لم أجد - بعد البحث فيما توافر من مراجع - من تناول هذه القاعدة بأن الأسماء الشرعية المطلقة تبقى على إطلاقها الشرعي ما لم يرد في الشرع ما يقيدها، وإن كان الأصل ما قرره ابن تيمية؛ لأن الأصل استعمال اللفظ على ما ورد من إطلاق أو تقييد، والله أعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): كل ما أُطلِق عليه اسم الماء فهو طاهر طهور

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الماء ينقسم إلى طاهر ونجس فقط، وأن كل ماء طاهر فهو طهور يجوز التطهر به، سواء أكان الماء استعمل في رفع الحدث أم متغيرًا بما خالطه من الطاهرات أو بما جاوره.

قال ابن تيمية: «لا فرق بين المتغير بأصل الخلقة وغيره ولا بما يشق الاحتراز عنه؛ ولا بما لا يشق الاحتراز عنه فما دام يسمى ماء ولم يغلب عليه أجزاء غيره كان طهورا... وهذا القول هو الصواب»[١]

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع أطلق لفظ الماء وربط به أحكامًا كالتطهر به، ولم يقيده بنوع أو وصف فيبقى على طهوريته إلا إذا زال وصف الطهارة عنه، فحينئذ يكون نجسًا لا يجوز التطهر به، أما أن يقيد الماء بأنه طاهر غير مطهر فهذا تقييد بغير قيد من الشرع.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الشارع علق الطهارة بمسمى الماء في قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[النساء:٤٣، المائدة:٦]، ولم يفرق بين ماء وماء، ولم يجعل الماء نوعين طاهرا وطهورًا»[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/١٢)
(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/٢٤)

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «اسمُ الماء مطلقٌ في الكتاب والسنة، ولم يقسمه النبي ﷺ إلى قسمين: طهور وغير طهور، فهذا التقسيم مخالف للكتاب والسنة، وإنما قال الله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾. وقد بسطنا هذا في غير هذا الموضع، وبيَّنا أن كل ما وقع عليه اسم الماء فهو طاهر طهور، سواء كان مستعملا في طهر واجب، أو مستحب، أو غير مستحب؛ وسواء وقعت فيه نجاسة، أو لم تقع، إذا عرف أنها قد استحالت فيه واستهلكت، وأما إن ظهر أثرها فيه، فإنه يحرم استعماله؛ لأنه استعمال للمحرم»[1].

وهذا القول مما اشتُهر عن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، قال تلميذه ابن مفلح: «وعند شيخنا ما أطلقه الشارع عُمل بمطلق مسماه ووجوده، ولم يجز تقديرُه وتحديده بعده؛ فلهذا عنده الماء قسمان طاهر طهور، ونجس»[2].

وعد المرداوي هذا القول طريقًا من طرق الحنابلة في تقسيم المياه، ولم ينسبه من الحنابلة إلا لابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3].

وأما الأئمة الأربعة فقسموا الماء إلى ثلاثة أقسام؛ طهور، وطاهر غير مطهر، ونجس على اختلاف بينهم في التفصيل.

ومحل الكلام المتعلق بالقاعدة في القسم الثاني، وهو الطاهر غير المطهر، لأنه القسم الذي نفاه ابن تيمية تخريجًا على القاعدة بأنه تقييدٌ لما أطلقه الشارع.

والماء الطاهر غير المطهر يشمل نوعين من المياه:

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٦)

(٢) الفروع لابن مفلح (١/٣١)

(٣) الإنصاف (١/٢١)

النوع الأول: الماء المستعمل، وذلك عند أبي حنيفة في المعتمد عنه[١]، والشافعي[٢]، وأحمد[٣] في المشهور عنهما، بخلاف مالك فهو عنده طاهر مطهر، ولكن يُكره استعماله مع وجود غيره[٤].

النوع الثاني: الماء المتغير بما خالطه من الطاهرات، وذلك عند مالك[٥]، والشافعي[٦]، وأحمد[٧]، بخلاف الإمام أبي حنيفة حيث ذهب إلى القول بأنه مطهر[٨].

ووجه قول الأئمة جميعًا فيما سبق يرجع إلى اختلاف أنظارهم في مقدار التغير الذي يلحق بالماء بحيث يمكن القول بأنه لم يَعُد على وصفه بالماء المطلق الذي يجوز التطهر به، سواء أكان التغير باستعماله أم باختلاطه بالطاهرات.

قال النووي: «وضابط الفصل: أن ما يسلب اسم الماء المطلق، يمنع الطهارة به، وما لا، فلا»[٩]

ولذلك فقد اختلفوا في الماء المستعمل؛ هل المراد به المستعمل في رفع الحدث فقط

---

(١) وهي رواية محمد عن أبي حنيفة، وبه أخذ مشايخ العراق، ورواه زفر أيضًا عن أبي حنيفة، وهو اختيار المحققين من الحنفية، وعليه الفتوى. انظر: البناية شرح الهداية (٣٤٩/١)، وبدائع الصنائع (٦٦/١)

(٢) قال النووي في «الروضة» (١١٥/١): «وأما المستعمل في رفع الحدث فطاهر، وليس بطهور على المذهب، وقيل: طهور في القديم».

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (٣١/١): «وظاهر المذهب أن المستعمل في رفع الحدث طاهر غير مطهر، لا يرفع حدثاً ولا يزيل نجسًا. وقال: «وعن أحمد رواية أخرى: أنه طاهر مطهر».

(٤) قال مالك في «المدونة» (٤/١): «لا يتوضأ بما قد توضئ به مرة، ولا خير فيه». وحكى ابن عبد البر، وابن جزي أنه مطهر، لكن يكره استعماله مع وجود غيره. انظر: الكافي ص(١٦)، والقوانين الفقهية ص(٣١).

(٥) قال ابن جزي في «القوانين» ص(٣١): «ما خالطه شيء طاهر، فإن لم يغير لونه ولا طعمه ولا ريحه فهو كالمطلق، وإن غير أحد الأوصاف الثلاثة فهو عند الإمامين طاهر غير مطهر».

(٦) روضة الطالبين (١٢٠/١)

(٧) الإنصاف (٣٢/١)، والمغني (٢١/١)

(٨) قال في «بداية المبتدي»: «وتجوز الطهارة بماء خالطه شيء طاهر، فغير أحد أوصافه، كماء المد (أي السيل، لأنه يجيء بتغير طين) والماء الذي اختلط به اللبن أو الزعفران أو الصابون أو الاشنان» انظر الهداية (١٦/١)، وشرحها البناية (٣٠٥/١).

(٩) روضة الطالبين (١١٩/١)

فيسلب لفظ اسم الماء المطلق عنه، أم يشمل كذلك المستعمل في تجديد الوضوء[١].

وكذلك اختلفوا في نوع الطاهر الذي يُخالط الماء بحيث يغير أوصافه، مع وقوع الاتفاق منهم جميعًا على جواز التطهر بالماء الآجن مع التسليم بتغيره[٢].

قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم هو خفاء تناول اسم الماء المطلق للماء الذي خالطه أمثال هذه الأشياء - أعني: هل يتناوله أو لا يتناوله ؟ - فمن رأى أنه لا يتناوله اسم الماء المطلق، وإنما يضاف إلى الشيء الذي خالطه، فيقال: ماء كذا، لا ماء مطلق لم يُجِز الوضوء به، إذ كان الوضوء إنما يكون بالماء المطلق، ومن رأى أنه يتناوله اسم الماء المطلق أجاز به الوضوء، ولظهور عدم تناول اسم الماء للماء المطبوخ مع شيء طاهر اتفقوا على أنه لا يجوز الوضوء به»[٣].

وبهذا يمكن القول بصحة تخريج هذا الفرع على القاعدة في حق الماء المستعمل؛ لأن ادعاء تغيرِه وخروجِه عن وصف الماء المطلق بعيدٌ، ولا دليلَ عليه.

قال ابن المنذر: «أجمع أهل العلم على أن الرجل المحدث الذي لا نجاسة على أعضائه لو صب ماءً على وجهه أو ذراعيه، فسال ذلك عليه وعلى ثيابه، أنه طاهر، وذلك أن ماء طاهرًا لاقى بدنًا طاهرًا.

وكذلك في باب الوضوء: ماءٌ طاهرٌ لاقى بدنًا طاهرًا، وإذا ثبت أن الماء المُتوضَأ

---

(١) فقد ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن الماء المستعمل في نفل الطهارة كتجديد الوضوء أنه باق على طهوريته. وأما عند الحنفية فإن الماء يصير مستعملا بأحد الأمرين؛ إزالة النجاسة، أو استعمال الماء في البدن على وجه التقرب إلى الله بان يتوضأ وهو على وضوء، أو يغتسل وهو طاهر.
انظر: المجموع للنووي (٢١٠/١)، والإنصاف للمرداوي (٣٩/١)، والبناية شرح الهداية للعيني (٣٥٢/١).

(٢) الإجماع لابن المنذر ص(٣٢)، والماء الآجن هو الذي يطول مكثه، وركوده بالمكان حتى يتغير طعمه أو ريحه من غير نجاسة حلت فيه. انظر: الفائق (١٧/٢)، النهاية (٢٦،٢٧/١)

(٣) بداية المجتهد (٢٧/١)

به طاهرٌ وجب أن يتطهر به من لا يجد السبيل إلى ماء غيره، ولا يتيمم وماء طاهر موجود... وفي إجماع أهل العلم أن الندى الباقي على أعضاء المتوضئ والمغتسل وما قطر منه على ثيابهما طاهر دليل على طهارة الماء المستعمل، وإذا كان طاهرًا فلا معنى لمنع الوضوء به بغير حجة يرجع إليها من خالف القول...»[١].

وقال ابن رشد: «وبالجملة فهو ماء مطلق، لأنه في الأغلب ليس ينتهي إلى أن يتغير أحد أوصافه بدنس الأعضاء التي تُغسَل به»[٢].

وبناء على ذلك فيترجح القول بأن الماء المستعمل باقٍ على طهوريته، وهو قول الشافعي في القديم[٣]، ورواية عن أحمد[٤]، والله تعالى أعلم.

وأما الماء المتغير بالطاهرات فمحل نظر؛ للتردد في إخراجه بعد اختلاطه عن وصفه بالماء المطلق.

قال ابن المنذر: «أمر الله -جلَّ ذكرُه- بالطهارة بالماء، فما اختلط بالماء مما ذكرناه فلم يُغيِّر الماء لونًا، ولا طعمًا، ولا ريحًا، فالطهارة به جائزة، ولا اختلاف فيه، وما غيَّر الماءَ مما ذكرناه حتى لا يُقال له: ماء مطلق، فالوضوء به غير جائز؛ وذلك إذا ظهر في الماء ما اختلط به من غيره حتى لا يُسمَّى ماءً مطلقًا»[٥]. والله أعلم.

---

(١) الأوسط (٢٨٨/١)

(٢) بداية المجتهد (٢٨/١)

(٣) الروضة (٥١/١).

(٤) المغني (٣١/١).

(٥) الأوسط (٢٥٩/١)

مسألة (٢): لا حدَّ لأقل الحيض ولا لأكثره.

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الحيض لا حد لأقله ولا لأكثره.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع علق أحكامًا على مطلق الحيض من منع الصلاة و الصوم وغيرها، ولم يقيده بمدة، بل جعل له وصفًا معروفًا، فتقييده بمدة مع كونه دمَ حيضٍ معروف تقييدٌ لما أطلقه الشرع بغير دلالة من الكتاب والسنة.

قال شيخ الإسلام: «اسم الحيض علق الله به أحكامًا متعددة في الكتاب والسنة ولم يقدِّر لا أقله ولا أكثره، ولا الطهر بين الحيضتين مع عموم بلوى الأمة بذلك واحتياجهم إليه، واللغة لا تفرق بين قدر وقدر، فمن قدر في ذلك حدًّا فقد خالف الكتاب والسنة.

والعلماء منهم من يحد أكثره وأقله، ثم يختلفون في التحديد. ومنهم من يحد أكثره دون أقله، والقول الثالث أصح: أنه لا حد لا لأقله ولا لأكثره، بل ما رأته المرأة عادة مستمرة فهو حيض»[١].

وقال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «من لم يأخذ بهذا (يعني: بأن الحيض لا حد لأكثره ولا لأقله) بل قدّر أقل الحيض بيوم، أو يوم وليلة، أو ثلاثة أيام، فليس معه في ذلك ما يعتمد عليه؛ فإن النقل في ذلك عن النبي ﷺ وأصحابه باطل عند أهل العلم بالحديث. والواقع لا ضابط له.

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٧)

فمن لم يعلم حيضًا إلا ثلاثا، قال غيره: قد علم يوما وليلة، ومن لم يعلم إلا يومًا وليلة، قد علم غيره يومًا، ونحن لا يمكننا أن ننفي ما لا نعلم.

وإذا جعلنا حد الشرع ما علمناه، فقلنا: لا حيض دون ثلاث، أو يوم وليلة، أو يوم ؛ لأنا لم نعلم إلا ذلك، كان هذا وضع شرع من جهتنا بعد العلم ؛ فإن عدم العلم ليس علما بالعدم ؛ ولو كان هذا حدًّا شرعيًّا في نفس الأمر لكان الرسول ﷺ أولى بمعرفته وبيانه منا، كما حد للأمة ما حده الله لهم من أوقات الصلوات والحج والصيام ومن أماكن الحج ؛ ومن نصب الزكاة وفرائضها ؛ وعدد الصلوات وركوعها وسجودها.

فلو كان للحيض وغيره مما لم يقدره النبي ﷺ حد عند الله ورسوله لبينه الرسول ﷺ، فلما لم يحده دل على أنه رد ذلك إلى ما يعرفه النساء ويسمى في اللغة حيضا ؛ ولهذا كان كثير من السلف إذا سئلوا عن الحيض، قالوا: سلوا النساء فإنهن أعلم بذلك. يعني: هن يعلمن ما يقع من الحيض وما لا يقع.

والحكم الشرعي تعلق بالاسم الدال على الواقع فما وقع من دم فهو حيض إذا لم يعلم أنه دم عرق أو جرح ؛ فإن الدم الخارج إما أن ترخيه الرحم ؛ أو ينفجر من عرق من العروق ؛ أو من جلد المرأة، أو لحمها فيخرج منه. وذلك يخرج من عروق صغار ؛ لكن دم الجرح الصغير لا يسيل سيلا مستمرا كدم العرق الكبير؛ ولهذا قال النبي ﷺ للمستحاضة: " إن هذا دم عرق وليست بالحيضة "، وإنما يسيل الجرح إذا انفجر عرق كما ذكرنا فصد الإنسان ؛ فإن الدم في العروق الصغار والكبار»[1].

وقد أشار ابن المنذر لهذا القول الذي اختاره ابن تيمية، ولم ينسبه لأحد،

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٤٠، ٢٤١)

فقال: «وقالت فرقة: ليس لأقل الحيض بالأيام حد ولا لأكثره وقت، والحيض إقبال الدم المنفصل من دم الاستحاضة والطهر إدباره»[(١)].

وأما الأئمة الأربعة فذهبوا إلى تحديد مقدار أقل مدة الحيض وأكثره على خلاف بينهم، فذهب أبو حنيفة[(٢)] إلى أن أقله ثلاثة أيام بلياليهن، وأكثره عشرة أيام، وذهب الشافعي[(٣)]، وأحمد[(٤)] إلى أن أقل الحيض يومٌ وليلة، وأكثرُه خمسة عشر يومًا، ووافقهما الإمام مالك[(٥)] في أكثر مدة الحيض، وخالفهما في أقله، فقال مالك: لا حد لأقل الحيض.

ووجه أقوال الأئمة الأربعة يعتمد على استقراء العادة وحال النساء، وأما الاستناد على نص صريح صحيح فلا سبيل إليه.

قال ابن رشد: «وهذه الأقاويل كلها المختلف فيها عند الفقهاء في أقل الحيض وأكثره، وأقل الطهر لا مستند لها إلا التجربة والعادة، وكلٌّ إنما قال من ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك، ولاختلاف ذلك في النساء عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء في أكثر النساء، ووقع في ذلك هذا الخلاف الذي ذكرنا»[(٦)].

ومن النصوص التي استند إليها من حد أقل الحيض وأكثره بوقت، ما روي عن أبي أمامة عن النبي ﷺ: " أقل الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة أيام"[(٧)].

---

(١) الأوسط (٢/٢٢٨)

(٢) الهداية (١/٣٠)، بدائع الصنائع (١/٤٠)

(٣) روضة الطالبين (١/٢٤٧)، والمهذب مع المجموع (٢/٤٠٣،٤٠٢)

(٤) المغني (١/٣٨٨)، والإنصاف (١/٣٣٦)

(٥) بداية المجتهد (١/٥٠)، الكافي ص(٣١)

(٦) بداية المجتهد (١/٥١)

(٧) رواه الداقطني في «السنن»، كتاب الحيض(١/٢١٨)، وقال: لا يثبت.

وقد ضعفه جماهير المحدثين[١].

وكذلك ما روي أنه ﷺ قال: "تمكث إحداكن شطر دهرها لا تصلي"[٢].

وقد استدل به من ذهب إلى أن أكثر الحيض خمسة عشر يومًا، لدلالة شطر دهرها.

قال الحافظ ابن حجر عن هذا الحديث: «لا أصل له بهذا اللفظ. قال الحافظ أبو عبد الله ابن منده فيما حكاه ابن دقيق العيد في الإمام عنه، ذكر بعضهم هذا الحديث، ولا يثبت بوجه من الوجوه، وقال البيهقي في «المعرفة»: هذا الحديث يذكره بعض فقهائنا، وقد طلبته كثيرًا فلم أجده في شيء من كتب الحديث، ولم أجد له إسنادًا، وقال ابن الجوزي في «التحقيق»: هذا لفظ يذكره أصحابنا ولا أعرفه»[٣].

ومما يدل على أنه ليس في المسألة حديث صحيح ما ذكره ابن المنذر عن الميموني أنه قال: «قلت لأحمد بن حنبل: أيصح عن رسول الله ﷺ شيء في أقل الحيض وأكثره ؟ قال: لا. قلت: أفيصح عن أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ؟ قال: لا»[٤].

والحاصل أنه لا يوجد في نصوص الشرع ما يدل على تحديد أكثر الحيض أو أقله، فيبقى على إطلاقه، وهو كل ما كان دمَ حيض بوصفه المعروف، وهو الدم الخارج من قعر الرحم، ولذلك فقد فرَّق العلماء بين دم الحيض والاستحاضة، قال النووي فيما نقله عن الأزهري: «ودم الحيض يخرج من قعر الرحم، ويكون أسود محتدمًا، أي حارا، كأنه محترق. قال: والاستحاضة دم يسيل من العاذل، وهو عرق فمه الذي

---

(١) انظر: العلل المتناهية لابن الجوزي (١/٣٨٣)، والمحلى لابن حزم (٢/٦٢٥)، ومجمع الزوائد (١/٢٨٠)

(٢) سيأتي كلام الحافظ ابن حجر عليه في صلب الدراسة بأنه لا أصل له بهذا اللفظ.

(٣) التلخيص الحبير (١/٢٨٧)

(٤) الأوسط (٢/٢٢٩)

يسيل في أدني الرحم دون قعره»[١].

وبهذا يمكن القول بصحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، لانتفاء التقييد من نصوص الكتاب والسنة، وتبقى الأحكام المتعلقة بالحيض متعلقة بمطلقه.

ومع ذلك فإنه لا يخفى أن قول جمهور العلماء في تقدير أكثر الحيض وأقله قد تحتاج إليه من يشتبه عليها دم الحيض بدم العلة؛ لأنه يقطع التحير عليها، فتبقى في حكم الحائض ما لم تنته المدة، فمتى انقضت المدة زال عنها وصف الحائض، فتعود لصلاتها وصومها، ولعل ذلك يجعل قول جمهور العلماء بالتحديد أضبط من جهة الفتوى، لا سيما وهو وارد عن بعض السلف، وأما التي لا يشتبه عليها دم الحيض بدم العلة فلا حاجة لها بالتقييدات، والله أعلم.



---

(١) المجموع (٢/٣٧٩)

مسألة (٣): لا حد لسنّ تحيض فيه المرأة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه لا سن لحيض المرأة، ولا سن لانقطاع الحيض عنها.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع أطلق الحيض وجعل له وصفًا معروفًا، ولم يقيد ذلك بوقت لبدئه أو نهايته، فتقييده بسن وربط الأحكام المتعلقة بالحيض بهذا السن تقييدٌ لما أطلقه الشرع بغير الشرع.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا حدَّ لسن تحيض فيه المرأة، بل لو قدر أنها بعد ستين أو سبعين [زاد][1] الدم المعروف من الرحم لكان حيضًا.

واليأس المذكور في قوله: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ﴾[الطلاق: ٤] ليس هو بلوغ سن، لو كان بلوغ سن لبيَّنه الله ورسوله، وإنما هو أن تيأس المرأة نفسها من أن تحيض، فإذا انقطع دمها ويئست من أن يعود فقد يئست من المحيض، ولو كانت بنت أربعين، ثم إذا تربصت وعاد الدم تبين أنها لم تكن آيسة، وإن عاودها بعد الأشهر الثلاثة فهو كما لو عاود غيرها من الآيسات والمستريبات. ومن لم يجعل هذا هو اليأس فقوله مضطرب إن جعله سنا، وقوله مضطرب إن لم يحد اليأس لا بسن ولا بانقطاع طمع المرأة في المحيض»[2].

وأما الأئمة الأربعة أبو حنيفة[3]، ومالك[4]، والشافعي[5]، وأحمد[6] فذهبوا إلى

---

(١) كذا بالأصل، ولعلها: [نزل]، والله أعلم.

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٤٠)

(٣) قال في الدر المختار (١/٤٧٦): «وأوانه بعد التسع»، وقال البدر العيني في «البناية» (١/٦١٤): «قال محمد بن مقاتل: تسع سنين، وبه أخذ أكثر المشايخ».

(٤) وعندهم ما خرج قبل تسع سنين ليس حيضًا قطعًا.الشرح الصغير (١/٢٠٨)

(٥) قال النووي في «شرح المهذب» (٢/٤٠١): «في أقل سن يمكن فيه الحيض: ثلاثة أوجه: الصحيح استكمال تسع سنين، وبه قطع العراقيون وغيرهم..»

(٦) قال في «الإنصاف» (١/٣٣٤): «وأقل سن تحيض له المرأة تسع سنين، هذا المذهب وعليه جماهير الأصحاب». وانظر: المغني (١١/٢١١)

أن أقل سن تحيض فيه المرأة تسع سنين، وأنه لا حيض قبل ذلك.

وأما عن أكثر سن الحيض فذهب أبو حنيفة[(١)]، وأحمد[(٢)] إلى أن أكثره خمسون سنة.

وذهب مالك[(٣)] إلى أن أكثره سبعون. وأما الشافعي[(٤)] فذهب إلى أنه لا حدَّ مقدر لانقطاع الحيض، وهو رواية عن أبي حنفية[(٥)]، ومالك[(٦)]، ويكون ابن تيمية وافقهم في ذلك.

ووجه أقوال الأئمة يعتمد على العادة وأحوال النساء، ولذلك فقد نقل النووي عن الدارمي أنه قال بعد أن ذَكَر اختلافَ العلماء: «وكل هذا عندي خطأ؛ لأن المرجع في جميع ذلك إلى الوجود، فأيّ قدر وُجد في أي حال، وسنٍّ كان، وجب جعلُه حيضًا، والله أعلم»[(٧)].

وهذا يوافق ما اختاره ابن تيمية، وهذا القول له حظه من النظر؛ لأن للحيض صفةً معروفةً متى نزل الدم على صفتها وجب أن يكون حيضًا في أي سنٍ كان، وأن تقييد ذلك بوقت مع كون الدم النازل على صفة الحيض تقييد بغير ما قيد به الشرع، والله أعلم.

---

(١) وقع اختلاف كبير عند الحنفية في تحديد وقت الإياس، فقال في «الدر المختار» (٥٠٣/١): «يحد بخمسين سنة، وعليه المعول، والفتوى في زماننا» وقال البدر العيني في «البناية» (٦١٤/١): «وعند الأكثر خمس وخمسون سنة، والفتوى عليه في زماننا». ولعل الفرق يسير بين الحدين، والله أعلم.

(٢) قال في «الإنصاف» (٣٣٤/١): «وأكثره خمسون سنة، هذا المذهب».

(٣) الشرح الصغير (٢٠٨/١)

(٤) قال النووي في «شرح المهذب» (٤٠٢/٢): «وأما آخره فليس له حد، بل هو ممكن حتى تموت، كذا قال صاحب الحاوي وغيره، وهو ظاهر».

(٥) حاشية ابن عابدين (٥٠٢/١)

(٦) قال ابن رشد الجد في «المقدمات» ص(٩٢): «وأما العجوز التي لا يُشبه أن تحيض فما رأت من الدم، حُكم له بأنه دمُ علة وفساد لانتفاء الحيض مع الكبر كما ينتفي مع الصغر، وليس لذلك أيضًا حد من السنين إلا ما يقطع النساء على أن مثلها لا تحيض».

(٧) المجموع (٤٠١/٢)

مسألة (٤): جواز المسح على كل ما يطلق عليه اسم الخف

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يجوز المسح على كل ما يطلق عليه اسم الخف سواء في ذلك المفتوق، أوالمخروق، أو ما ثبت بنفسه، أو ما ثبت بغيره.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع أطلق اسم الخف وعلق به أحكامًا كالمسح وغيره، فكل ما يسمى خفًّا جاز المسح عليه وتعلقت به أحكام المسح.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والنبي ﷺ قد أمر أمته بالمسح على الخفين... ولم يقيد ذلك بكون الخف يثبت بنفسه أو لا يثبت بنفسه، وسليمًا من الخرق والفتق أو غير سليم، فما كان يُسمَّى خفًّا ولبسه الناس ومشوا فيه، مسحوا عليه المسح الذي أَذِن الله فيه ورسوله، وكل ما كان بمعناه مسح عليه؛ فليس لكونه يسمى خفًّا معنى مؤثر، بل الحكم يتعلق بما يُلبس ويمشى فيه، ولهذا جاء في الحديث المسح على الجوربين»[1].

والقول بجواز المسح على الخف المخرق هو قول أبي حنيفة[2]، ومالك[3] على أن

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٤٢)، وانظر: (٢٤/٣٥)

(٢) وقيَّد أبو حنيفة الخرق بثلاثة أصابع. قال في «الهداية» (١/٢٨، ٢٩): «ولا يجوز المسح على خف فيه خرق كبير يبين منه قدر ثلاث أصابع من أصابع الرجل فإن كان أقل من ذلك جاز». وقال الكاساني (١/١١): «ومنها أن لا يكون بالخف خرق كثير، فأما اليسير فلا يمنع المسح وهذا قول أصحابنا الثلاثة».

(٣) وقيد مالك اليسير بما يمكن متابعة المشي عليه مع الخرق. في «المدونة» (١/٤٠): «قال مالك: في الخرق يكون في الخف، قال: إن كان قليلا لا يظهر منه القدم فليمسح عليه، وإن كان كثيرًا فاحشًا يظهر منه القدم فلا يمسح عليه». وقال ابن جزي في «القوانين» ص(٢٨): «والخرق الكبير ما لا يمكن به متابعة المشي».

يكون الخرق يسيرًا، وهو قول الشافعي في القديم[١].

وذهب الشافعي في الجديد[٢]، والإمام أحمد[٣] إلى أنه لا يجوز المسح على الخفين إذا بدا شيء من القدم.

ووجه هذا القول: أن حكم ما ظهر من القدم الغسل، وما استتر المسح، فإذا اجتمعا غلب حكم الغسل كما لو انكشفت إحدى قدميه[٤].

وأجاب ابن تيمية عن ذلك بأن المسح يجزئ عن جميع القدم؛ الظاهر منها، والباطن؛ والمسح لا يكون على جميع القدم بل على جزء من الخف بالإجماع، فمتى حصل المسح المجزئ فقد أجزأ عن غسل جميع القدم.

قال الشيخ: «وأما قول المنازع: إن فرض ما ظهر الغسل وما بطن المسح، فهذا خطأ بالإجماع؛ فإنه ليس كل ما بَطَن من القدم يُمسَح على الظاهر الذي يُلاقيه من الخف، بل إذا مَسَح ظهرَ القدم أجزأه»[٥].

وقال أيضًا: «وحينئذ فإذا كان الخرق في موضع ومسح موضعًا آخر: كان ذلك مسحًا مجزئًا عن غسل جميع القدم، لا سيما إذا كان الخرق في مؤخر الخف وأسفله، فإن مسح ذلك الموضع لا يجب، بل ولا يستحب ولو كان الخرق في المقدم، فالمسح خطوط بين الأصابع.

---

(١) قال الشيرازي: «فأما الخف المخرق؛ ففيه قولان: قال في القديم: إن كان الخرق لا يمنع متابعة المشي عليه جاز المسح عليه؛ لأنه خف يمكن متابعة المشي عليه، فأشبه الصحيح». المهذب مع المجموع (٥٢٠/١)

(٢) قال في «الأم» (٧٢/٢): «إن كان في الخفين خرق يرى منه شئ من مواضع الوضوء في بطن القدم أو ظهرها أو حروفها أو ما ارتفع من القدم إلى الكعبين فليس لاحد عليه هذان الخفان ان يمسح عليهما لان المسح رخصة لمن تغطت رجلاه بالخفين».

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (١٧٧/١): «ولا يجوز المسح إلا على ما يستر محل الفرض. هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وجزم به أكثرهم. واختار الشيخ تقي الدين جواز المسح على الخف المخرق إلا إن تخرق أكثره. قال في الاختيارات: ويجوز المسح على الخف المخرق ما دام اسمه باقيًا، والمشي فيه ممكن. اختاره أيضا جدُّه المجد وغيره من العلماء، لكن من شرط الخرق أن لا يمنع متابعة المشي».

(٤) المجموع للنووي (٥٢٢/١)، والمغني لابن قدامة (٣٧٦/١)

(٥) مجموع الفتاوى (١٧٦/٢١)

فإن قيل: مرادُنا أن ما بَطَن يَجزي عنه المسح، وما ظهر يجبُ غسلُه. قيل: هذا دعوى محلِّ النّزاع، فلا تكون حجة؛ فلا نسلِّم أن ما ظهر من الخف المُخرَّق فرضُه غسلُه، فهذا رأس المسألة، فمن احتج به كان مثبتًا للشيء بنفسه»[1].

وقد بيَّن ابن تيمية كذلك أن القول بعدم جواز المسح على الخف المخرق يخالف التيسير المقصود من الرخصة، قال الشيخ: «وأيضا فكثير من خفاف الناس لا يخلو من فتق أو خرق يظهر منه بعضُ القدم؛ فلو لم يَجُز المسحُ عليها بَطَل مقصودُ الرخصة، لا سيما والذين يحتاجون إلى لُبس ذلك هم المحتاجون؛ وهم أحقُّ بالرخصة من غير المحتاجين؛ فإن سبب الرخصة هو الحاجة»[2].

ومما سبق يَظهرُ رجحانُ القول بجواز المسح على الخف المُخرَّق ما دام يُطلق عليه اسم الخف، ويُلبَس ويُمشى عليه، ويظهر كذلك صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ لأن التقييد لم يُعرَف عن أحد ممن سمعوا خطاب النبي ﷺ.

فأصحاب النبي ﷺ الذين بلغوا سنته وعملوا بها لم يُنقَل عن أحد منهم تقييدُ الخف بشيء من القيود، بل أطلقوا المسح على الخفين مع علمهم بالخفاف وأحوالها، فعُلم أنهم كانوا قد فهموا عن نبيهم جواز المسح على الخفين مطلقا[3].

ولذلك قال ابن المنذر: «وبالقول الأول أقول؛ لأن النبي ﷺ لما مسح على الخفين، وأَذِن بالمسح عليهما إذنًا عامًّا مطلقًا دخل فيه جميعُ الخفاف، فكلُّ ما وقع عليه اسم خف فالمسح عليه جائز على ظاهر الأخبار، ولا يجوز أن يُستثنَى من السنن إلا بسنة مثلها، أو إجماع، وهذا يلزم أصحابَنا القائلين بعموم الأخبار، والمنكرين على من عدل عنها إلا بحجة»[4]. والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/١٨٣)
(٢) مجموع الفتاوى (٢١/١٧٥)
(٣) مجموع الفتاوى (٢١/١٧٥)
(٤) الأوسط (١/٤٥٠)

مسألة (٥): القصر والفطر في سفر المعصية

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز القصر والفطر في سفر المعصية.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع أطلق السفر وربط به الأحكام الشرعية، فلا يقيَّد إطلاقه إلا بالشرع، وتقييد الأحكام بسفر دون سفر تقييد بغير الشرع، فيستوي في الأحكام سفر الطاعة، وسفر المعصية، والسفر المباح كالتنزه وغيره.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والحجة مع من جعل القصر والفطر مشروعًا في جنس السفر، ولم يخصَّ سفرًا من سفر. وهذا القول هو الصحيح ؛ فإن الكتاب والسنة قد أطلقا السفر، قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤] كما قال في آية التيمم: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[النساء:٤٤] الآية، وكما تقدمت النصوص الدالة على أن المسافر يصلي ركعتين، ولم ينقل قط أحد عن النبي ﷺ أنه خص سفرًا من سفر مع علمه بأن السفر يكون حرامًا ومباحًا، ولو كان هذا مما يختص بنوع من السفر لكان بيان هذا من الواجبات ولو بين ذلك لنقلته الأمة وما علمت عن الصحابة في ذلك شيئا...

ولم يذكر قط في شيء من نصوص الكتاب والسنة تقييد السفر بنوع دون نوع، فكيف يجوز أن يكون الحكم معلقا بأحد نوعي السفر، ولا يبين الله ورسوله ذلك! بل يكون بيان الله ورسوله متناولا للنوعين»[1].

(١) مجموع الفتاوى (٢٤/١٠٩، ١١٠)

وما ذهب إليه ابن تيمية هو قول أبي حنيفة[١]، ورواية عن مالك[٢]، والمزني من الشافعية[٣]، وابن عقيل من الحنابلة[٤].

ونسبه ابن تيمية إلى طوائف من السلف والخلف[٥]، وهو قول ابن حزم[٦].

وذهب الإمام مالك في المشهور[٧]، والشافعي[٨]، وأحمد[٩] إلى أنه لا يُباح قصر الصلاة في سفر المعصية.

ووجه قولهم: أن الترخص شُرع للإعانة على تحصيل المقصد المباح توصلاً إلى المصلحة، فلو شُرع ههنا لشرع إعانة على المحرم تحصيلا للمفسدة، والشرع منزَّه عن هذا[١٠].

وقد أجاب ابن تيمية، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما قولهم: إن هذا إعانة على المعصية فغلط؛ لأن المسافر مأمور بأن يصلي ركعتين كما هو مأمور أن يصلي بالتيمم.

وإذا عدم الماء في السفر المحرم كان عليه أن يتيمم ويصلي، وما زاد على

---

(١) قال الكاساني في «البدائع» (١/٩٣): «ويستوي في المقدار المفروض على المسافر من الصلاة سفر الطاعة من الحج، والجهاد، وطلب العلم، وسفر المباح كسفر التجارة ونحوه، وسفر المعصية كقطع الطريق والبغي، وهذا عندنا... ولنا أن ما ذكرنا من الدلائل لا يوجب الفصل بين مسافر ومسافر، فوجب العمل بعمومها وإطلاقها». وانظر: الهداية (١/٨٢)

(٢) وهي رواية زياد بن عبد الرحمن عن مالك. انظر: المنتقى لأبي الوليد الباجي (٢/٢٤٩).

(٣) نقله عنه النووي في «شرح المهذب» (٤/٢٢٣)

(٤) انظر: الإنصاف (٢/٣٠٥)

(٥) مجموع الفتاوى (٢٤/١٠٨)

(٦) المحلى (٤/٢٦٧)

(٧) قال ابن عبد البر في «الكافي» (٦٧) «ولا يقصر أحد صلاته حتى يكون سفره طاعة أو مباحًا». وانظر: القوانين الفقهية (٧٧)

(٨) قال الشيرازي في «المهذب»: «ولا يجوز القصر إلا في سفر ليس بمعصية، فأما إذا سافر لمعصية كالسفر لقطع الطريق وقتال المسلمين فلا يجوز القصر، ولا الترخص بشيء من رخص المسافر». المجموع (٤/٢٢٣)

(٩) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢/٣٠٥): «القسم الأول: سفر المعصية، فلا يجوز القصر فيه على الصحيح من المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم واختار الشيخ تقي الدين جواز القصر فيه».

(١٠) المغني لابن قدامة (٣/١١٦)، والمهذب مع المجموع (٤/٢٢٣)

الركعتين ليست طاعة، ولا مأمورًا بها أحدٌ من المسافرين، وإذا فعلها المسافر كان قد فعل منهيًّا عنه، فصار صلاة الركعتين مثل أن يصلي المسافر الجمعة خلف مستوطن.

فهل يصليها إلا ركعتين، وإن كان عاصيًا بسفره، وإن كان إذا صلى وحده صلى أربعا ؟

وكذلك صومه في السفر ليس برا ولا مأمورا به ؛ فإن النبي ﷺ ثبت عنه أنه قال: "ليس من البر الصيام في السفر"[١]، وصومه إذا كان مقيما أحب إلى الله من صيامه في سفر محرم، ولو أراد أن يتطوع على الراحلة في السفر المحرم لم يمنع من ذلك...

وكذلك أكل الميتة واجب على المضطر: سواء كان في السفر أو الحضر، وسواء كانت ضرورته بسبب مباح أو محرَّم، فلو ألقى ماله في البحر واضطر إلى أكل الميتة كان عليه أن يأكلها، ولو سافر سفرًا محرمًا فأتعبه حتى عجز عن القيام صلى قاعدا»[٢].

والمتأمِّلُ في كلام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يجد أنه يستدل على الجمهور ببعض مواضع النزاع؛ لأن مَن منع القصر في سفر المعصية منعه من غيره من الترخص المتعلق بالسفر حتى أكل الميتة، كما نص على ذلك الشافعية والحنابلة.

قال النووي: «ليس للعاصي بسفره أكل الميتة عند الضرورة، هذا هو المذهب، وبه قطع جماهير الأصحاب؛ لأنه تخفيف فلا يستبيحه العاصي بسفره»[٣].

وقال المرداوي: «فعلى المذهب لا يجوز له القصر، ولا أكل الميتة إذا اضطر إليه على الصحيح من المذهب. ونص عليه. قال في التلخيص: وعليه الأصحاب»[٤].

---

(١) الحديث سبق تخريجه ص(١٦٠) من هذه الدراسة.

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/١١٣، ١١٤)

(٣) المجموع (٤/٢٢٤)

(٤) الإنصاف (٢/٣٠٥)

ومما يقوي قول الجمهور أن الله شرع الرخص بشروط كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾﴾[البقرة:١٧٣]. والمسافر للمعصية كقطع طريق أو للتجارة في خمر أو محرم قد بغى واعتدى.

قال ابن قدامة: «أباح الأكل لمن لم يكن عاديًا ولا باغيًا، فلا يباح لباغ ولا عاد. قال ابن عباس: غير باغ على المسلمين، مفارق لجماعتهم، يخيف السبيل ولا عاد عليهم»[١].

ومما سبق يمكن القول بأن هذا الفرعَ لا يستقيمُ تخريجُه على القاعدة؛ لأن التقييدَ بسفر المعصية تقييدٌ من نصوص الشرع، فالشرع لم يسو بين سفر المعصية وغيره من أنواع السفر، لأنه جعل للرخص شروطًا لا تتحقق في سفر المعصية.

ويجدر التنبيه هنا على الفرق بين العاصي بسفره، والعاصي في سفره، والكلام على الأول وهو ما كان أصل سفره محرمًا، كالمسافر لفعل الفاحشة، أو لقطع الطريق، بخلاف الثاني[٢].



(١) المغني (٣/١١٥)
(٢) كفاية الطالب الرباني (٢/١٢٩)



قاعدة (٣٣) الأسماء التي لا حدّ لها في الشرع ولا في اللغة يُرجع فيها للعرف [1]

معنى القاعدة:

أن الأسماء التي علّق الشارعُ بها أحكامًا إنما يُعرَف حدُّها بالشرع أولا، فإن لم يجعل الشرع لها حدًّا، فيُعمَل بحدِّها في اللغة، فإن تعذَّر ذلك، رجعنا لمعرفة حدها إلى العرف.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الأسماء منها ما له حد في اللغة كالشمس والقمر. ومنها ما له حد في الشرع كالصلاة والحج. ومنها ما ليس له حد لا في اللغة ولا في الشرع بل يرجع إلى العرف كالقبض.

ومعلوم أن اسم البيع والإجارة والهبة في هذا الباب لم يحدها الشارع، ولا لها حد في اللغة ؛ بل يتنوع ذلك بحسب عادات الناس وعرفهم فما عدوه بيعا فهو بيع، وما عدوه هبة فهو هبة، وما عدوه إجارة فهو إجارة»[2].

وهذه القاعدة وهي الرجوع إلى العرف لمعرفة دلالات الأسماء بعد الشرع واللغة من القواعد المشتهرة على ألسنة الفقهاء، وقد نصوا عليها في عدد من كتب الفقه وقواعده[3].

قال الزركشي في قواعده: «قال الفقهاء كل ما ورد به الشرع مطلقا، ولا ضابط له فيه،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٤٥)

(٢) المرجع السابق (٢٠/٣٤٥)

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١/٩٨)، حيث قال: «قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مطلقا، ولا ضابط له فيه، ولا في اللغة، يرجع فيه إلى العرف. ومثلوه بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع، والقبض ووقت الحيض وقدره والإحياء والاستيلاء في الغصب». وانظر كذلك: الأشباه والنظائر للتاج السبكي (١/٦١).

ولا في اللغة يحكم فيه العرف، ومثلوه بالحرز في السرقة، والتفرق في البيع والقبض، ووقت الحيض وقدره، ومرادهم أنه يختلف حاله باختلاف الأحوال والأزمنة»[١].

وأما الأصوليون فقد خالفوا في ذلك ونصوا على أن لفظ الشارع يُحمَل أولا على المعنى الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي، فقدموا العرف على اللغة[٢].

قال الإسنوي في دلالة اللفظ أنه: «يُحمَل أولا على الحقيقة الشرعية؛ لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات، فإن لم يكن له حقيقة شرعية، أو كان ولم يُمكن الحمل عليها، حُمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده ﷺ؛ لأنه المتبادر إلى الفهم، فإن تعذَّر حمل على الحقيقة اللغوية...»[٣].

ثم بيَّن أن ما ذهب إليه الأصوليون يخالف ما تقرر عند الفقهاء من تقديم المعنى الشرعي، ثم اللغوي، ثم العرفي، فقال: «ولقائل أن يقول: من القواعد المشهورة عند الفقهاء أن ما ليس له ضابط في الشرع، ولا في اللغة، يُرجَع فيه إلى العرف، وهذا يقتضي تأخير العرف عن اللغة، فهل هو مخالف لكلام الأصوليين، أو ليسا متواردين على محل واحد؟»[٤].

وقد أطلق الإسنوي السؤال، ولم يجب، ولكن قد ذكر بعض العلماء عدة أوجه في الجمع بين كلام الفقهاء والأصوليين[٥]، ومن أشهرها ما نقله التاج السبكي

---

(١) المنثور في القواعد (٢/٣٩١).

(٢) انظر: التمهيد للإسنوي (٢٢٨)، نهاية الوصول للصفي الهندي (٢/٣٧٥)، البحر المحيط (٣/٤٧٦)، الإبهاج (١/٣٦٦)، ورفع الحاجب (٣/٤١٠)

(٣) نهاية السول (٢/١٩٩)

(٤) نهاية السول (٢/١٩٩)

(٥) نقلها الزركشي في «البحر المحيط» (٣/٤٧٦)

عن والده التقي السبكي أن كلام الفقهاء والأصوليين لم يتواردا على محل واحد، فكلام الفقهاء في بيان الحد، وكلام الأصوليين في بيان أصل المعنى.

قال التاج السبكي: «قال أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في«شرح المهذب»: مراد الأصوليين: إذا تعارض معناه في العرف ومعناه في اللغة، ومراد الفقهاء: إذا لم يُعرَف حدُّه في اللغة، فإنما نرجع فيه إلى العرف.

ولهذا قالوا: كل ما ليس له حد في اللغة، ولم يقولوا: ليس له معنى، فالمراد أن معناه في اللغة لم ينصوا على حده بما يبينه، فيستدل بالعرف عليه.

قلت: تقرير هذا عدم التوارد على كل واحد. وإن كلام الفقهاء في الضوابط، وهي في اللغة أضبط، فتقدم اللغة بالنسبة إليها. وكلام الأصوليين في أصل المعنى، وهو في العرف أظهر، فتقدم بالنسبة إليه»[1].

وبهذا يظهر أن ما ذهب إليه ابن تيمية هو من القواعد المقررة عند الفقهاء، ولا يخالف ما ذهب إليه الأصوليون، والله أعلم.



(١) رفع الحاجب (٣/٤١٠، ٤١١)، وانظر: الإبهاج (١/٣٦٦)، والأشباه والنظائر (١/٦٠)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): المسافة التي تعتبر في السفر

اختار ابن تيمية أنه لا حد للسفر الذي تقصر فيه الصلاة، فكل ما كان سفرًا طويلا كان أم قصيرًا فله أحكام السفر.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع لم يُبيِّن حدًا للسفر، وليس للسفر حدٌّ في اللغة، فيُرجع للعرف في بيان حد السفر.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كل اسم ليس له حد في اللغة، ولا في الشرع، فالمرجع فيه إلى العرف، فما كان سفرًا في عرف الناس فهو السفر الذي علَّق به الشارعُ الحكمَ»[١].

وقال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والله ورسوله علق القصر والفطر بمسمى السفر، ولم يُحدَّه بمسافة ولا فرق بين طويل وقصير، ولو كان للسفر مسافة محدودة لبينه الله ورسوله، ولا له في اللغة مسافة محدودة، فكل ما يسميه أهل اللغة سفرًا فإنه يجوز فيه القصر والفطر كما دل عليه الكتاب والسنة»[٢].

وأما جمهور الأئمة فلم يختلفوا في القول بتحديد السفر، وإنما اختلفوا في مقدار ذلك، فذهب أبو حنيفة[٣] إلى تحديد السفر بمسيرة ثلاثة أيام بلياليها بسير

---

(١) مجموع الفتاوى (٤١/٢٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤٣/١٩)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣٨/٢٤-٤١) (٢٤٧/١٩)

(٣) الهداية (٨٠/١)

الإبل ومشي الأقدام، وذهب الأئمة الثلاثة مالك[١]، والشافعي[٢]، وأحمد[٣] إلى أن حدَّ السفر ما كان ثمانية وأربعين ميلاً، وهو ما يُعبَّر عنه بأربعة برد، أو ستة عشر فرسخًا.

ووجه قول أبي حنيفة: أن النبي ﷺ قد حد هذا المقدار في قوله ﷺ: "لا تسافر المرأة فوق ثلاثة أيام ولياليهن إلا ومعها زوجها أو ذو رحم محرم منها"[٤].

وأجيب: بأن هذا الحديث ما سيق لأجل بيان مسافة القصر، بل لنهى المرأة عن الخروج وحدها، ولذلك اختلفت الألفاظ في ذلك، ويؤيد ذلك أن الحكم في نهى المرأة عن السفر وحدها متعلق بالزمان، فلو قطعت مسيرة ساعة واحدة مثلا في يوم تام لتعلق بها النهى بخلاف المسافر، فإنه لو قطع مسيرة نصف يوم مثلا في يومين لم يقصر فافترقا[٥].

ووجه قول الأئمة الثلاثة: ما صح عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يصليان ركعتين ويفطران في أربعة برد فما فوق ذلك[٦].

وأجيب عن ذلك بأنه قد ورد عن ابن عمر وابن عباس ما يخالف ذلك.

قال الحافظ ابن حجر: «روى عبد الرزاق، عن ابن جريج، عن عطاء، عن

---

(١) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١/١٣٤): «والظاهر من المذهب أنه ثمانية وأربعون ميلا». وانظر: الشرح الصغير (١/٤٧٤)، والكافي لابن عبد البر (٦٧)

(٢) روضة الطالبين (١/٤٨٩)، ومغني المحتاج (١/٤٠٠)، وقال النووي: «واستحب الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن لا يقصر إلا في ثلاثة أيام، للخروج من خلاف أبي حنيفة في ضبطه به».

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢/٣٠٦): «الصحيح من المذهب أنه يشترط في جواز القصر أن تكون مسافة السفر ستة عشر فرسخا برا أو بحرا وعليه جماهير الأصحاب».

(٤) رواه البخاري، كتاب تقصير الصلاة، باب: في كم تقصر الصلاة، برقم (١٠٨٧)، ومسلم، كتاب الحج، باب: سفر المرأة مع محرم إلى الحج وغيره، برقم (١٣٣٨).

(٥) فتح الباري (٢/٥٦٧)

(٦) رواه البخاري تعليقًا بصيغة الجزم، كتاب تقصير الصلاة، باب: في كم تقصر الصلاة.

ابن عباس، قال: لا تقصروا الصلاة إلا في اليوم ولا تقصر فيما دون اليوم. ولابن أبي شيبة من وجه آخر صحيح عنه، قال: تقصر الصلاة في مسيرة يوم وليلة»[١].

وقال الحافظ في بيان ما روي عن ابن عمر في تحديد مقدار السفر: «قد اختُلِف عن ابن عمر في تحديد ذلك اختلافا غير ما ذكر، فروى عبد الرزاق، عن ابن جريج، أخبرني نافع أن ابن عمر، كان أدنى ما يقصر الصلاة فيه مال له بخيبر. وبين المدينة وخيبر ستة وتسعون ميلا، وروى وكيع من وجه آخر عن ابن عمر، أنه قال: يقصر من المدينة إلى السويداء، وبينهما اثنان وسبعون ميلا.

وروى عبد الرزاق عن مالك عن ابن شهاب عن سالم عن أبيه: أنه سافر إلى ريم فقصر الصلاة. قال عبد الرزاق: وهي على ثلاثين ميلا من المدينة.

وروى ابن أبي شيبة، عن وكيع، عن مسعر، عن محارب سمعت ابن عمر يقول: إني لأسافر الساعة من النهار فأقصر.

وقال الثوري: سمعت جَبَلة بن سُحيم[٢]، سمعت ابن عمر يقول: لو خرجت ميلا قصرت الصلاة. إسناد كل منهما صحيح، وهذه أقوال متغايرة جدا، فالله أعلم»[٣].

ولذلك قال ابن قدامة: «إن التقدير بابه التوقيف، فلا يجوز المصير إليه برأي مجرد، سيَّما وليس له أصل يُرَد إليه، ولا نظير يقاس عليه، والحجة مع من أباح القصر لكل مسافر إلا أن ينعقد الإجماع على خلافه»[٤].

---

(١) فتح الباري (٢/٥٦٦)

(٢) هو جبلة بن سحيم التيمي، ويقال: الشيباني، أبو سويرة الكوفي، روى عن ابن عمر، ومعاوية، وابن الزبير، وعنه: أبو إسحاق الشيباني، وشعبة، والثوري، من ثقات التابعين بالكوفة، توفي سنة ١٢٥ هـ انظر: تهذيب التهذيب (٢/٥٣)، سير أعلام النبلاء (٥/٣١٥)، شذرات الذهب (١/١٦٩)

(٣) فتح الباري (٢/٥٦٧)

(٤) المغني (٣/١٠٩)

وهذا الإجماع الذي أشار إليه ابن قدامة قد ادعاه بعض أهل العلم، قال القاضي عبد الوهاب المالكي ردًّا على مَن قال بعدم التحديد بأنه (أي التحديد) «إجماع الصحابة؛ لأنهم اختلفوا في حد السفر الذي يقصر الصلاة فيه، ولم يختلفوا في أصل التحديد»[١].

ويبقى الخلافُ في المسألة قويًّا؛ ولذلك قال ابن قدامة: «ولا أرى لما صار إليه الأئمة حجة؛ لأن أقوال الصحابة متعارضة مختلفة، ولا حجة فيها مع الاختلاف»[٢].

والقول بتحديد السفر، وإن كان أضبط من جهة الفتوى إلا أنه يفتقر إلى الدليل الصريح في بيان حد السفر الذي تقصر فيه الصلاة، لا سيما وقد ثبت في صحيح مسلم عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: كان رسول الله ﷺ إذا خرج مسيرة ثلاثة أميال -أو ثلاثة فراسخ- صلى ركعتين[٣].

وهذا الحديث يرد على جمهور العلماء فيما ذهبوا إليه من أن حد السفر هو ثمانية وأربعون ميلاً، أو ستة عشر فرسخًا.

قال ابن حجر: «وهو أصحُّ حديث ورد في بيان ذلك، وأصرحه، وقد حمله من خالفه على أن المراد به المسافة التي يُبتدَأ منها القصر لا غاية السفر، ولا يَخفى بُعْدُ هذا الحمل...»[٤].

ويظهر مما سبق صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة من أن العرف هو المرجع في تحديد السفر الذي تقصر فيه الصلاة؛ وذلك لأنه لم يأت بيان حده من جهة الشرع، ولا له حد من جهة اللغة، فوجب الرجوع إلى العرف في بيان حده، والله أعلم.

---

(١) المعونة (١/١٣٤)
(٢) المغني (٣/١٠٨)
(٣) رواه مسلم، كتاب المسافرين، باب: صلاة المسافرين وقصرها، برقم (٦٩١)
(٤) فتح الباري (٢/٥٦٧)

مسألة (٢): انعقاد البيوع والقبوض بما تعارف عليه الناس

واختار ابن تيمية أن كل بيع جرى عرفُ الناس وعاداتهم على انعقاده فينعقد صحيحًا.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن البيع والشراء والقبض أسماء علق الشرع بها أحكامًا، ولم يأت بيان حدها في الشرع، ولا في اللغة، فيستعمل على ما تعارف عليه الناس، وجرت عليه عاداتهم.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومعلوم أن البيع والإجارة والهبة ونحوها لم يحد الشارع لها حدًّا ؛ لا في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا نقل عن أحد من الصحابة والتابعين أنه عين للعقود صفة معينة من الألفاظ أو غيرها، أو قال ما يدل على ذلك: من أنها لا تنعقد إلا بالصيغ الخاصة ؛ بل قد قيل: إن هذا القول مما يخالف الإجماع القديم، وإنه من البدع.

وليس لذلك حد في لغة العرب بحيث يقال: إن أهل اللغة يسمون هذا بيعًا، ولا يسمون هذا بيعًا، حتى يدخل أحدهما في خطاب الله ولا يدخل الآخر ؛ بل تسمية أهل العرف من العرب هذه المعاقدات بيعًا: دليلٌ على أنها في لغتهم تسمى بيعًا، والأصل بقاءُ اللغة وتقريرها ؛ لا نقلها وتغييرها، فإذا لم يكن له حد في الشرع، ولا في اللغة، كان المرجع فيه إلى عرف الناس وعاداتهم، فما سموه بيعًا فهو بيع، وما سموه هبة فهو هبة»[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «إن العقود يرجع فيها إلى عرف الناس. فما عده الناس بيعا أو إجارة أو هبة: كان بيعا وإجارة وهبة ؛ فإن هذه الأسماء ليس لها حد

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/١٥، ١٦)

في اللغة والشرع. وكل اسم ليس له حد في اللغة والشرع فإنه يرجع في حده إلى العرف»[١].

وما اختاره ابن تيمية من أن العقود تصح بكل ما تعارف عليه الناس قول مالك[٢]، ويأتي على أصول الإمام أحمد[٣].

وقريب من ذلك قول الإمام أبي حنيفة حيث يرى أن البيع ينعقد بالفعل والقول[٤].

ووجه قول أبي حنيفة: أن المعتبر في العقود هو المعنى، ولهذا ينعقد عنده بالتعاطي في النفيس والخسيس لتحقق المراضاة[٥].

وذهب الإمام الشافعي[٦]، وأحمد في رواية[٧] إلى أن العقود لا تكون إلا بصيغة من إيجاب وقبول.

ووجه ما اختاره الشافعي: أن البيع منوط بالرضا، والرضا أمر خفي لا يطلع عليه، فأنيط الحكم بسبب ظاهر، وهو الصيغة، فلا ينعقد بالمعاطاة[٨].

وأجيب: بأن الرضا قد يُعلم بأشياءَ كثيرة، ولا ينحصر ذلك في القول.

ولذلك فقد ذهب بعض المحققين من الشافعية كالرُّوياني[٩]، والمُتَولِّي[١٠]،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٢٧)

(٢) ينعقد البيع عند مالك بكل ما دل على الرضا عرفًا، سواء دل عليه لغة أيضًا أو لا. الشرح الصغير على أقرب المسالك (٣/١٦).

(٣) انظر: المغني (٦/٨)

(٤) بدائع الصنائع (٥/١٣٤)

(٥) الهداية شرح البداية (٣/٢١)، وانظر:: البناية (٧/١٢)

(٦) المهذب مع المجموع (٩/١٦٠)

(٧) الإنصاف (٤/٢٤٩)

(٨) مغني المحتاج (٢/٧)

(٩) هو عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد، أبو المحاسن الروياني، قاضي القضاة، أحد أئمة الشافعية، وكان يلقب بفخر الإسلام، من تصانيفه: «البحر» و«الحلية» في الفقه. قتله الباطنية الملاحدة بجامع آمُل سنة ٥٠٢هـ انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٧٧)، طبقات ابن هداية الله (١٩٠)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٧/١٩٤)، سير أعلام النبلاء (١٩/٢٦٠)

(١٠) هو عبد الرحمن بن مأمون بن علي بن محمد الأَبِيْوَرْدِي، أبو سعد المتولي، شيخ الشافعية، تفقَّه ببخارى وغيرها، وهو من أصحاب القاضي حسين، وكان رأسًا في الفقه والأصول، ذكيًّا، مناظرًا، من مصنفاته: «تتمة الإبانة»، و«مختصر في الفرائض»، توفي٤٧٨هـ انظر: طبقات ابن هداية الله (١٧٦)، والبداية والنهاية (٦/٦١٤)، سير أعلام النبلاء (١٩/١٨٧)

والبغوي[1]، إلى أن كل ما عدَّه الناس بيعًا فهو بيع[2].

قال النووي: «هذا هو المختار؛ لأن الله تعالى أحل البيع، ولم يثبت في الشرع لفظ له، فوجب الرجوع إلى العرف، فكل ما عدَّه الناس بيعًا كان بيعًا، كما في القبض والحرز وإحياء الموات، وغير ذلك من الالفاظ المطلقة، فإنها كلها تحمل على العرف، ولفظة البيع مشهورة، وقد اشتهرت الأحاديث بالبيع من النبي ﷺ وأصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في زمنه وبعده، ولم يثبت في شيء منها مع كثرتها اشتراط الإيجاب والقبول، والله أعلم»[3].

وقال ابن قدامة مرجحًا ذلك القول: «إن الله أحل البيع، ولم يبين كيفيته، فوجب الرجوع فيه إلى العرف، كما رجع إليه في القبض، والإحراز، والتفرق، والمسلمون في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك؛ ولأن البيع كان موجودًا بينهم معلومًا عندهم، وإنما علق الشرع عليه أحكامًا وأبقاه على ما كان فلا يجوز تغييره بالرأي والتحكم ولم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن أصحابه مع كثرة وقوع البيع بينهم استعمال الإيجاب والقبول...

وكذلك الحكم في الإيجاب والقبول في الهبة، والهدية، والصدقة، ولم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه استعمال ذلك فيه، وقد أهدي إلى رسول الله

---

(١) هو الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء أبو محمد البغوي، الشافعي، المفسر، تفقه على شيخ الشافعية القاضي حسين، كان إمامًا في التفسير والحديث والفقه، وهو صاحب «التفسير»، وكتاب «شرح السنة»، و«المصابيح»، وكتاب «التهذيب» في المذهب، وغيرها، توفي بمَرو الرُّوذ سنة ٥١٦ هـ انظر: طبقات ابن هداية الله (٢٠٠)، والبداية والنهاية (١٩٣/٧)، وسير أعلام النبلاء (٤٣٩/١٩).

(٢) المجموع (١٩١/٩)، ومغني المحتاج (٧/٢)

(٣) المجموع (١٩١/٩)

ﷺ من الحبشة وغيرها وكان الناس يتحرون بهداياهم يوم عائشة. متفق عليه[١].

وروى البخاري عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتي بطعام سأل عنه: "أهدية أم صدقة ؟" فإن قيل: صدقة. قال لأصحابه: " كلوا ". ولم يأكل. وإن قيل: هدية. ضرب بيده وأكل معهم[٢]... ولم ينقل قبول ولا أمر بإيجاب، وإنما سأل ليعلم هل هو صدقة أو هدية. وفي أكثر الأخبار لم ينقل إيجاب ولا قبول...»[٣].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، وأن الصحيح أن البيع من الألفاظ التي يعود في بيان المراد منها إلى العرف، والله أعلم.



(١) رواه البخاري، كتاب الهبة، باب قبول الهدية: برقم (٢٥٧٤)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: في فضل عائشة، برقم (٢٤٤١)

(٢) رواه البخاري، كتاب الهبة، باب قبول الهدية: برقم (٢٥٧٦)

(٣) المغني (٨/٦)

مسألة (٣): نفقة الزوجة

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن نفقة الزوجة الواجبة يُرجع في تقديرها إلى ما يعتاده الناس ويتعارفون عليه، فيختلف تقديرها باختلاف أحوال الناس وأعرافهم.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النفقة من الأسماء التي لم يأت في الشرع ولا اللغة ما يُبَيِّن حدَّها ومقدارها، فيرجع في تقديرها إلى العرف.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصواب المقطوع به عند جمهور العلماء أن نفقة الزوجة مرجعها إلى العرف وليست مقدرة بالشرع ؛ بل تختلف باختلاف أحوال البلاد والأزمنة وحال الزوجين وعادتهما ؛ فإن الله تعالى قال: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[النساء:١٩]، وقال النبي ﷺ: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[١]، وقال: "لهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[٢]»[٣].

وقال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان اختلاف الفقهاء في تقدير النفقة: «هل هي مقدرة بالشرع؟ أم يرجع فيها إلى العرف فتختلف في قدرها وصفتها باختلاف أحوال الناس؟

وجمهور الفقهاء على القول الثاني، وهو الصواب لقول النبي ﷺ لهند: " خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف". وقال أيضا في خطبته المعروفة: "للنساء كسوتهن ونفقتهن بالمعروف"»[٤].

---

(١) رواه البخاري، كتاب النفقات، باب: إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، برقم (٥٣٦٤)، ومسلم، كتاب الأقضية، باب: قضية هند، برقم (١٧١٤).

(٢) رواه مسلم، كتاب الحج، باب: حجة النبي ﷺ، برقم (١٢١٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٤/٨٣)؛

(٤) مجموع الفتاوى (١٠/٢٨٢)

وما ذهب إليه ابن تيمية هو قول الأئمة الثلاثة أبي حنيفة[١]، ومالك[٢]، وأحمد[٣].

وذهب الإمام الشافعي إلى أن نفقة الزوجة مقدرة بالشرع[٤].

ووجه قول الشافعي: القياس على الإطعام في الكفارة بجامع أن كلاًّ منها طعام يجب بالشرع لسد جَوعة، وأكثر ما يجب في الكفارة للمسكين مدان في فدية الأذى، وأقل ما يجب مد، وهو في كفارة الجماع في رمضان، فإن كان متوسطا لزمه مد ونصف؛ لأنه لا يمكن إلحاقه بالموسر، وهو دونه، ولا بالمعسر، وهو فوقه فجعل عليه مد ونصف[٥].

وأجيب عن ذلك بأنه قياس في مقابل النص.

وأما النص فهو حديث هند، حيث أمرها النبي ﷺ بأخذ ما يكفيها من غير تقدير، وردَّ الاجتهادَ في ذلك إليها، ومن المعلوم أن قدر كفايتها لا ينحصر في المدين بحيث لا يزيد عنهما ولا ينقص[٦].

ولذلك قال النووي تعليقًا على حديث هند: «وهذا الحديث يرد على أصحابنا»[٧].

وبالجملة فإن تقدير النفقة بما لا يتغير بحسب الزمان والبلدان والأعراف بعيد، وبهذا يترجح ما ذهب إليه الجمهور من أن نفقة الزوجة يرجع فيها إلى العرف، والله أعلم.

---

(١) قال الكاساني في «البدائع»(٢٣/٤): «قال أصحابنا هذه النفقة غير مقدرة بنفسها، بل بكفايتها».

(٢) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٥٢٣/١): «الاعتبار بالنفقة بحال الزوجين معًا، فيُفرَض لها كفايتها على ما يرى من قدرها وقدر زوجها من اليسر والعسر، وليست بمقدرة خلافًا للشافعي».

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (٣٥٥/٩): «النفقة مقدرة بالكفاية، وتختلف باختلاف من تجب عليه النفقة في مقدارها على الصحيح من المذهب، وعليه أكثر الأصحاب» وانظر: المغني (٣٤٩/١١)

(٤) قال النووي في «الروضة» (٤٥٠/٦): «فعلى الموسر مدان، والمعسر مد، والمتوسط مد ونصف».

(٥) المهذب للشيرازي (١٥١/٣)

(٦) المغني (٣٥٠/١١)، والمعونة للقاضي عبد الوهاب (٥٢٣/١)

(٧) شرح مسلم للنووي (٧/١٢)

مسألة (٤): تقدير الجزية والخراج لاجتهاد الإمام

ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الجزية والخراج يُرجع في تقديرهما إلى اجتهاد الإمام حسب ما يراه مصلحة للمسلمين.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الجزية والخراج غير مقدَّرين في الشرع ولا في اللغة، فيُرجع في تقديرهما إلى العرف، وهو ما يراه الإمام في مصلحة المسلمين.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذه الألفاظ كلها ليس لها حد في اللغة، ولكن يرجع إلى عادات الناس، فإن كان الشرع قد حدَّ لبعض حدًّا كان اتباعه واجبًا.

ولهذا اختلف الفقهاء في الجزية: هل هي مقدرة بالشرع، أو يرجع فيها إلى اجتهاد الأئمة ؟ وكذلك الخراج، والصحيح أنها ليست مقدرة بالشرع»[١].

وما ذهب إليه ابن تيمية هو مذهب أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٢]، خلافًا للأئمة الثلاثة حيث قالوا بالتحديد على اختلاف بينهم، فذهب أبو حنيفة إلى أن الجزية على ثلاث طبقات؛ على الغني ثمانية وأربعون درهمًا، وعلى الوسط أربعة وعشرون درهمًا، وعلى الفقير المعتمل اثنا عشر درهمًا[٣].

ووجه قول أبي حنيفة: أن عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قضى بذلك[٤]، وكان

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٥٣)

(٢) قال في «الإنصاف» (٤/١٩٣): «والمرجع في الجزية والخراج إلى اجتهاد الإمام من الزيادة والنقصان. هذا المذهب وعليه أكثر الأصحاب» وانظر: الإنصاف أيضًا (٤/٢٢٧) والمغني (١٣/٢١٠)

(٣) انظر: الهداية (٢/١٥٩)، بدائع الصنائع (٧/١١٢)

(٤) رواه ابن أبي شيبة في «المصنف» (١٢/٢٤١) كتاب الجهاد، باب: ما قالوا في وضع الجزية والقتال عليها، والبيهقي في «السنن الكبرى» (٩/١٩٦)، كتاب الجزية، باب: الزيادة على الدينار بالصلح.

بمحضر من الصحابة، فكان كالإجماع(١).

وأما الإمام مالك فقدر الجزية بأربعة دنانير في كل عام على كل رأس من أهل الذهب، وأربعين درهمًا على أهل الفضة، ولا يزاد على ذلك لقوة أحد، ولا ينقص لضعفه(٢).

ووجه قول مالك: أن عمر بن الخطاب ضرب الجزية على أهل الذهب أربعة دنانير، وعلى أهل الورق أربعين درهمًا(٣).

وذهب الشافعي إلى أن أقل الجزية دينار، ويستحب للإمام أن يماكس حتى يأخذ من الغني أربعة دنانير، ومن المتوسط دينارين(٤).

ووجه قول الشافعي: أن النبي ﷺ حين بعث معاذًا إلى اليمن، قال له: "خذ من كل حالم دينارًا"(٥).

وأجاب ابن تيمية على القول بالتحديد، فقال: «وأَمْرُ النبي ﷺ لمعاذ: أن يأخذ من كل حالم دينارًا أو عدله مَعَافريًّا، قضية في عين لم يجعل ذلك شرعًا عامًّا لكل من تؤخذ منه الجزية إلى يوم القيامة ؛ بدليل أنه صالح أهل البحرين على حالم ولم يقدره هذا التقدير وكان ذلك جزية، وكذلك صالح أهل نجران على أموال غير ذلك ولا مقدرة بذلك، فعلم أن المرجع فيها إلى ما يراه ولي الأمر مصلحة وما يرضى به المعاهدون فيصير ذلك عليهم حقا يجزونه أي: يقصدونه ويؤدونه»(٦).

---

(١) بدائع الصنائع (١١٢/٧)

(٢) انظر: القوانين الفقهية لابن جزي (١٣٦)، والكافي لابن عبد البر (٢١٧)، وبداية المجتهد (١٤٤/١)

(٣) رواه مالك في «الموطأ» (٣٧٥/١)، وانظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣١١/٢)

(٤) روضة الطالبين (٥٠٠/٧)، ومغني المحتاج (٣٢٩/٤)، والمهذب (٣٠٧/٣)

(٥) رواه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب: في أخذ الجزية، برقم (٣٠٣٨)، قال الحافظ في «الفتح» (٢٦٠/٦): «صححه الترمذي والحاكم».

(٦) مجموع الفتاوى (٢٥٣/١٩)

ولا يخفى أن تعدد ما ورد عن النبي ﷺ، والصحابة في تحديد الجزية يرجح قول من ذهب إلى أن المرجع فيها إلى اجتهاد الإمام.

قال ابن رشد: «فمن حمل هذه الأحاديث كلها على التخيير وتمسك في ذلك بعموم ما ينطلق عليه اسم جزية - إذ ليس في توقيت ذلك حديث عن النبي ﷺ متفق على صحته، وإنما ورد الكتاب في ذلك عامًّا - قال: لا حدَّ في ذلك، وهو الأظهر»(١).

وهو ما يرجح صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، كما ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله أعلم.



(١) بداية المجتهد (١/٤٠٥)

مسألة (٥): الإطعام في كفارة اليمين

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الإطعام المجزئ في كفارة اليمين يرجع فيه إلى عرف الناس في الطعام.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشرع لم يجعل للإطعام في كفارة اليمين حدًّا معينًا، وإنما جعله من أوسط ما يُطعِم الرجلُ أهلَه، وهذا يختلف باختلاف البلدان والأزمان، فوجب حمل مقدار ما يُطعم في كفارة اليمين على العرف.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا اختار أن يُطعم عشرة مساكين فله ذلك. ومقدار ما يطعم مبني على أصل، وهو أن إطعامهم: هل هو مقدر بالشرع ؟ أو بالعرف ؟ فيه قولان للعلماء: منهم من قال: هو مقدر بالشرع...

والقول الثاني: أن ذلك مقدر بالعرف لا بالشرع ؛ فيطعم أهل كل بلد من أوسط ما يطعمون أهليهم قدرًا ونوعا»[1].

قال الشيخ: وهذا القول هو الصواب الذي يدل عليه الكتاب والسنة والاعتبار.

وما قال به ابن تيمية هو قول الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ[2]، ويأتي على أصول أحمد[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٥/٣٤٩، ٣٥١)

(٢) قال مالك في «المدونة» (٢/١١٨): «وأما عندنا هاهنا فليكفر بمد النبي ﷺ في اليمين بالله مد مد، وأما أهل البلدان فإن لهم عيشًا غير عيشنا، فأرى أن يكفروا بالوسط من عيشهم، يقول الله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[المائدة:٨٩]. قال ابن القاسم: ولا ينظر فيه في البلدان إلى مد النبي ﷺ فيجعله مثل ما جعله في المدينة».

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (٩/٢٣٣): «وهو ظاهر نقل أبي داود وغيره؛ فإنه قال: أشبعهم. قال: ما أطعمهم؟ قال: خبزًا ولحمًا إن قدرت، أو من أوسط طعامكم».

وقال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٣٥/٣٥٠): «وهو قياس مذهب أحمد وأصوله، فإن أصله أن ما لم يقدره الشارع فإنه يرجع فيه إلى العرف وهذا لم يقدره الشارع فيرجع فيه إلى العرف لا سيما مع قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ فإن =

وأما جمهور العلماء فذهب على أنها مقدرة بالشرع، على اختلاف بينهم في تقديرها، فذهب أبو حنيفة[1] إلى أنه يطعم كل مسكين صاعًا من تمر، أو صاعًا من شعير، أو نصف صاع من بر[2].

وذهب الحنابلة[3] إلى أنه يُطعم كل مسكين مدًّا من بر، أو نصف صاع من تمر، أو شعير. وذهب الشافعية[4] إلى أنه يجزئ في الجميع مدٌّ من طعام.

ووجه ما قاله الأئمة من أن الإطعام مقدَّرٌ بالشرع:

أولاً: ما رواه البخاري أن ابن عمر كان يُعطي زكاة رمضان بمد النبي ﷺ المد الأول، وفي كفارة اليمين بمد النبي ﷺ[5].

ثانيًا: القياس على غيرها من الكفارات؛ ككفارة الجماع في نهار رمضان حيث أمر النبي ﷺ المجامع أن يطعم ستين مسكينًا من مكيل يسع خمسة عشر صاعًا، لكل واحد منهم مُدٌّ[6].

=

أحمد لا يقدر طعام المرأة والولد ولا المملوك ؛ ولا يقدر أجرة الأجير المستأجر بطعامه وكسوته في ظاهر مذهبه، ولا يقدر الضيافة الواجبة عنده قولا واحدا... فطعام الكفارة أولى أن لا يقدر».

(١) قال الكاساني في «البدائع الصنائع» (٥/١٠٢،١٠١): «وأما الذي يرجع إلى مقدار ما يطعم فالمقدار في التمليك هو نصف صاع من حنطة أو صاع من شعير أو صاع من تمر كنا روي عن سيدنا عمر وسيدنا علي وسيدتنا عائشة رضي الله عنهم».

(٢) اتفق العلماء على أن الصاع الشرعي يعادل أربعة أمداد، واختلفوا في مقدار المد، وقدَّر العلماءُ الصاعَ في عصرنا بما يعادل ٢,١٧٦ كجم، إذا كان الموزون قمحًا، أو ٢,٧٥ لترًا، وأما المد: فيعادل ٦٧٥ جرامًا، أو ما يعادل ٠,٦٨٨ لترًا. انظر: فقه الزكاة لفضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي (١/٣٧٢)، والفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي (١/٧٥).

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (١١/٩٤): «وجملة الأمر أن قدر الطعام في الكفارات كلها مدٌّ من بر لكل مسكين، أو نصف صاع من تمر أو شعير» وانظر: «المغني» كذلك (١٣/٥٠٩)

(٤) قال النووي في «الروضة» (٨/٢٠): «فإن اختار الإطعام، أطعم كل يوم مدًّا»، وانظر: «الروضة» كذلك (٦/٢٧٩).

(٥) رواه البخاري، كتاب الكفارات، باب: صاع المدينة ومد النبي ﷺ، برقم (٦٧١٣)

(٦) أصل هذا الحديث في الصحيحين، رواه البخاري، كتاب الصوم، باب:إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكفر، برقم (١٩٣٦)، ومسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه، برقم (١١١١)

وكذلك كفارة فدية الأذى، حيث قال النبي ﷺ لكعب بن عجرة: "صم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع"[١].

قال ابن رشد في ذكر سبب اختلاف العلماء: «هو تردد هذه الكفارة بين كفارة الفطر متعمدًا في رمضان وبين كفارة الأذى. فمن شبهها بكفارة الفطر، قال: مد واحد، ومن شبهها بكفارة الأذى قال: نصف صاع»[٢].

ولا يخفى أن أصل المسألة مبني على المراد بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾[المائدة: ٨٩]. وقد ورد فيه قول ابن عباس: كان الرجل يقوت بعض أهله قوت دون وبعضهم قوتًا فيه سعَة، فقال الله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ أي: من الخبز والزيت[٣].

وقال ابن عمر: الخبز والسمن، والخبز والزيت، والخبز والتمر، ومن أفضل ما تطعمون أهليكم: الخبز واللحم[٤].

وتنوع ما ذكره الصحابة يرجِّح قول من قال إن المرجع فيها إلى العرف، ولذلك قال ابن تيمية: «والمختار أن يرجع في ذلك إلى عرف الناس وعادتهم فقد يجزئ في بلد ما أوجبه أبو حنيفة، وفي بلد ما أوجبه أحمد، وفي بلد آخر ما بين هذا وهذا على حسب عادته؛ عملا بقوله تعالى: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾»[٥].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، بأن الإطعام ليس له حد في الشرع، فيرجع فيه إلى العرف، والله أعلم.

---

(١) رواه البخاري، كتاب المحصر، باب:الإطعام في الفدية نصف صاع، برقم (١٨١٦)

(٢) بداية المجتهد (٤١٨/١)

(٣) تفسير ابن كثير (١٧٣/٣)

(٤) انظر: تفسير ابن كثير (١٧٣/٣)

(٥) مجموع الفتاوى (٣٤٩/٣٥-٣٥٢)



قاعدة (٣٤) لا يصار للتعريف بالجنس إلا عند انتفاء المعهود[1]

معنى القاعدة:

أن الألف واللام الداخلة على الأسماء لا تُحمَل على أنها للجنس إلا عند انتفاء معهود يمكن أن تعود إليه، سواء أكان معهودًا ذهنيًا أم ذِكريًا.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد نص أهل المعرفة باللسان والنظر في دلالات الخطاب أنه لا يُصار إلى تعريف الجنس إلا إذا لم يكن ثمَّ شيء معهود، فأما إذا كان ثمَّ شيء معهود مثل قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ۝١٥ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾[المزمل: ١٤-١٥] صار معهودا بتقدم ذكره، وقوله: ﴿لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ﴾[النور:٦٣] هو معيَّن؛ لأنه معهود بتقدم معرفته وعلمه، فإنه لا يكون لتعريف جنس ذلك الاسم حتى ينظر فيه هل يفيد تعريف عموم الجنس أو مطلق الجنس فافهم هذا فإنه من محاسن المسالك»[2].

وقد أشار بعض الأصوليين إلى هذه القاعدة، ومنهم بدر الدين الزركشي الذي نقل كلام الماوردي في أن " الألف واللام " تارة تكون للجنس، وتارة للعهد، وأنها حقيقة فيهما. ثم تعقبه بقوله: «وظاهر كلام أهل البيان والنحو أنها حقيقة في العهد، ولهذا يحملونها على ذلك ؛ لأن المعهود أقرب إلى التحقق من الجنس، ومتى كان هناك عهد ذكرى، فلا يجوز حملُها على الخارجي بشخصه، ولا على الجنس من حيث هو هو»[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥٤٨)

(٢) المرجع السابق (٢١/٥٤٨)

(٣) البحر المحيط (٢/٢٩٥)

وقال ابن اللحام في «قواعده»: «الفرد المحلى بالألف واللام يقتضي العموم إذا لم يكن هناك قرينة عهد... وإن كان هناك معهود انصرف إليه. قاله ابن مالك في التسهيل، وغيره من الأصوليين. قلت: وسواء كان المعهود عرفيًّا أو شرعيًّا»(١).

وقد نقل الرازي الإجماع على أن " الألف واللام " في اسم الجنس تصرف للعهود أولاً، فقال: «لا خلاف في أن الجمع المعرف بلام الجنس ينصرف إلى المعهود لو كان هناك معهود، أما إذا لم يكن فهو للاستغراق»(٢).

وبذلك يمكن القول بأن ابن تيمية في هذه القاعدة إنما سار على درب أهل اللغة والبيان، وأنه لم يخالف في تقرير هذه القاعدة أحد من الأصوليين، والله أعلم.



(١) قواعد ابن اللحام ص (٢/٧١١-٧١٣). وانظر «الإحكام» (٢/٢٤٣) حيث نبّه الآمدي على حمل الألف واللام على العهد أولا قبل إفادتها العموم، فقال: «وأسماء الجموع المعرفة إذا لم يكن عهد، سواء كان جمع سلامة أو جمع تكسير... واسم الجنس إذا دخله الألف واللام من غير عهد كالرجل والدرهم».

(٢) المحصول (٢/٣٥٦)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: طهارة بول ما يؤكل لحمه

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ طهارة بول ما يؤكل لحمه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من ذهب إلى نجاسة جميع الأبوال استدل بحديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: "أما أحدهما فكان لا يستنزه من البول"(١).

ووجه الدلالة منه: أن البول اسم جنس محلى بالألف واللام فيوجب العموم، كالإنسان في قوله: ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢﴾[العصر:٢]، وإذا كان النبي ﷺ قد أخبر بالعذاب من جنس البول وجب الاحتراز والتنزه من جنس البول، فيجمع ذلك أبوال جميع الدواب، والحيوان الناطق، والبهيم؛ ما يؤكل، وما لا يؤكل، فيدخل بول الأنعام في هذا العموم، وهو المقصود(٢).

وبهذا قال أبو حنيفة(٣)، والشافعي(٤) رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ.

قال الشوكاني: «وهذا الحديث غاية ما تمسكوا به»(٥).

---

(١) والحديث بتمامه: عن ابن عباس، قال: مرَّ النبي ﷺ بقبرين، فقال: إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتر من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة، ثم أخذ جريدة رطبة فشقها نصفين فغرز في كل قبر واحدة. قالوا: يا رسول الله، لم فعلت هذا ؟ قال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا.

رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب: الجريدة على القبر، برقم (١٣٦١)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: الدليل على نجاسة البول، ووجوب الاستبراء منه، رقم (١١١/٢٩٢).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٦١/١)، ومغني المحتاج (١٣١/١)، ومجموع الفتاوى (٥٤٤/٢١)

(٣) قال في بدائع الصنائع (٦١/١): «أما الأبوال فلا خلاف في أن بول كل ما لا يؤكل لحمه نجس، واختلف في بول ما يؤكل لحمه، قال أبو حنيفة وأبو يوسف: نجس. وقال محمد: طاهر».

(٤) قال النووي في الروضة (٥٧/١): «الدم، والبول، والعذرة، والروث، والقيء هذه كلها نجسة من جميع الحيوانات مأكول اللحم وغيره».

(٥) نيل الأوطار (٩٢/١).

وقد أجاب الشيخ عن هذا الاستدلال بالقاعدة الأصولية أن الألف واللام لا تُحمَل على بيان الجنس إلا عند انتفاء المعهود، وأفاض الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان أن الألف واللام هنا للعهد، فالمراد بذلك البول المعهود، وهو الذي كان يصيبه، وهو بول نفسه.

قال الشيخ: يدل على هذا أيضًا أوجه:

أحدها: ما روي " فإنه كان لا يستبرئ من البول"، والاستبراء لا يكون إلا من بول نفسه ؛ لأنه طلب براءة الذكر كاستبراء الرحم من الولد.

الثاني: أن اللام [تعاقب][1] الإضافة فقوله: "من البول" كقوله: من بوله، وهذا مثل قوله: ﴿مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ﴾[ص:٥٠] أي أبوابها.

الثالث: أنه قد روي هذا الحديث من وجوه صحيحة " فكان لا يستتر من بوله" وهذا يفسر تلك الرواية...

الرابع: أنه إخبار عن شخص بعينه أن البول كان يصيبه، ولا يستتر منه ومعلوم أن الذي جرت العادة به بول نفسه....

فالذي قدمنا أصل مستقر من أنه يجب حمله على البول المعهود، وهو نوع من أنواع البول، وهو بول نفسه الذي يصيبه غالبا ويترشرش على أفخاذه وسوقه، وربما استهان بإنقائه، ولم يُحكِم الاستنجاء منه، فأما بول غيره من الآدميين فإن حكمه، وإن ساوى حكم بول نفسه فليس ذلك من نفس هذه الكلمة بل لاستوائهما في الحقيقة، والاستواء في الحقيقة يوجب الاستواء في الحكم. ألا ترى أن أحدا لا يكاد يصيبه بول غيره ولو أصابه لساءه ذلك..."[2].

(١) كذا بالأصل، ولعل المراد: [تُعادِل الإضافة]، والله اعلم.

(٢) مجموع الفتاوى (٥٥١/٢١) بتصرف يسير.

وممن حمل الحديث على البول المعهود بحيث لا يكون فيه حجة على نجاسة جميع الأبوال الإمامُ البخاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث قال في صحيحه: «وقال النبي ﷺ لصاحب القبر: كان لا يستتر من بوله. ولم يذكر سوى بول الناس».

قال الحافظ في «الفتح»: «قال ابن بطال: أراد البخاري أن المراد بقوله في رواية الباب: "كان لا يستتر من البول": بول الناس، لا بول سائر الحيوان، فلا يكون فيه حجةٌ لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان. وكأنه أراد الرد على الخطابي حيث قال: فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها.

ومحصل الرد: أن العموم في رواية "من البول" أريد به الخصوص؛ لقوله "من بوله"، والألف واللام بدل من الضمير، لكن يلتحق ببوله بول مَن هو في معناه من الناس؛ لعدم الفارق»[١].

وقال القرطبي: وقد تخيل الشافعي في لفظ البول العموم، فتمسك به في نجاسة جميع الأبوال، وإن كان بول ما يؤكل لحمه. وقد لا يُسلَّم له أن الاسم المفرد للعموم، ولو سلم ذلك، فذلك إذا لم تقترن به قَرِينةُ عهدٍ، وقد اقترنت ها هنا[٢].

وبهذا يظهر أن حمل الألف واللام في قوله ﷺ: " كان لا يستنزه من البول" على العهد هو الراجح لما سبق بيانه، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله تعالى أعلم.

---

(١) فتح الباري (١/٣٢٢،٣٢١)

(٢) المفهم لما أشكل من صحيح مسلم (١/٥٠٠)، وقد نقله عن القرطبي الحافظ في «الفتح» (١/٣٢٢)



قاعدة (٣٥) تسمية الأفعال ببعض أجزائها يقتضي لزوم هذا الجزء فيه[1]

معنى القاعدة:

أن الشارع إذا سمَّى الفعل ببعض أجزائه دلَّ ذلك على أن هذا الجزء لازمٌ في الفعل، ولا يصح الفعل بدونه.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقررًا للقاعدة: «وذلك: أن تسميتها بهذه الأفعال دليل على أن هذه الأفعال لازمة لها، فإذا وجدت هذه الأفعال، فتكون من الأبعاض اللازمة، كما أنهم يسمون الإنسان بأبعاضه اللازمة له، فيسمونه رقبة، ورأسًا، ووجهًا ونحو ذلك. كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[النساء:٩٢، المجادلة: ٣]»[2]

وأقربُ ما يكون عند الأصوليين تعلقًا بهذه القاعدة ما ذكروه في شروط المجاز حيث ذكروا أن من شروطه وجودَ علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ومن هذه العلاقات ما عبروا عنه بقولهم: إطلاق البعض وإرادة الكل، ومثلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

فالرقبة مجاز على الإنسان، وقد أُطلِق لفظُ الرقبة، وأريد به الإنسانُ بأكمله. فهذا من باب إطلاق البعض وإرادة الكل[3].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٥١)

(٢) المرجع السابق (٢٢/٥٥١)

(٣) انظر في أنواع العلاقة: المحصول (١/٣٢٦)، التمهيد للإسنوي ص(١٩١)، نهاية الوصول (٢/٣٥٢)، الإبهاج (١/٣٠٢)، البحر المحيط (٢/٢٠٤)، التحبير شرح التحرير (١/٤٠٢)، شرح الكوكب المنير (١/١٦١)

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلم يكتف بتقرير هذه العلاقة فحسب، وإنما وظفها توظيفًا أصوليًّا في استنباط الأحكام الشرعية والاستدلال عليها، فبيَّن أن إطلاق البعض وإرادة الكل دليلٌ على لزوم هذا الجزء فيه، ومن ثَمَّ لو كان هذا الكل عبادةً كان هذا الجزءُ واجبًا من واجباتها.

ومع البحث تبيَّن أن هذه القاعدة الأصولية مقرَّرةٌ في كتب الأصول عند الحنابلة، ولم ينفرد ابنُ تيمية بتقريرها، ولعل أولَ من أشار إليها هو القاضي أبو يعلى (ت:٤٥٨هـ) في كتابه «العدة» فقال: «فصل: المذكور متى جُعل دلالةً على نفس العبادة، فإن ذلك دلالةٌ على وجوبه فيها. وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾[الإسراء:٧٨]، لمَّا دلَّ على صلاة الفجر فُهم وجوبُه فيها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ﴾ [الفتح:٢٧]، فلما نبَّه بذكر الحلق على الإحرام كان ذلك واجبًا فيه. وكذلك قوله ﴿ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ﴾[الحج:٧٧] لما دل على الصلاة كانا واجبين فيها؛ لأن الشيء يجعل دلالة على الغير متى كان مقصودًا في نفسه مطلوبًا منه، وهذه الأمور مقصودة من هذه العبادات مرادة فيها»[(١)].

وتبعه في تقرير القاعدة تلميذُه ابن عقيل في كتابه «الواضح»، فقال: «إذا كنَّى الله سبحانه عن العبادة ببعض ما فيها من أركانها وتوابعها، دلَّ على وجوبه فيها، وكونِ ذلك الشيء من لوازمها وفروضِها، مثل قوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ﴾، لما كنَّى عن الصلاة به، دلَّ على وجوبه فيها... والأصل في ذلك أن العرب لا تُكني عن

---

(١) العدة في أصول الفقه (٢/٤١٨)

الشيء إلا بأخصِّ الأشياء به، تقول: عندي كذا وكذا رقبة، وتحتي كذا وكذا فَرجٌ، قال النبي ﷺ: "لا سَبق إلا في خُفٍّ أو حافرٍ أو نَصل"[١]، ويقول القائل: لي كذا وكذا وقفة، ويريدون به حَجَّة، لما كان الوقوفُ بفواته فواتَ الحج، ويُدرَك بإدراكه، هذا دأبهم»[٢].

وكذا قال مجد الدين أبو البركات جد شيخ الإسلام: «إذا عبر عن العبادة بمشروع فيها دل ذلك على وجوبه... ذكره القاضي وابن عقيل ولم يحكِ خلافًا»[٣]. وتبعهم المرداوي في «التحرير»[٤]، وابن النجار في «شرح الكوكب»[٥].

ومما سبق يتضح أن هذه القاعدة من القواعد الأصولية التي اختص الحنابلة بتقريرها في كتبهم، والله أعلم.



(١) أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب: في السبق، برقم (٢٥٧٤)، والترمذي، كتاب الجهاد، باب: ما جاء في الرهان والسبق، برقم (١٧٠٠)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن».

(٢) الواضح (٣/٢١٣)

(٣) المسودة (٦٠) تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

(٤) (٢/٩٤٥) وعبارته: «فصل: لو كنى الشارع عن عبادة ببعض ما فيها...».

(٥) (١/٣٥٦)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: وجوب التسبيح في الصلاة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن التسبيح في الصلاة في الركوع والسجود واجب.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الله ﷻ سمَّى الصلاة تسبيحًا، والتسبيح جزء من الصلاة، فدل ذلك على أن هذا الجزء واجب في الصلاة.

يقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما من يقول بوجوب التسبيح: فيستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾[ق:٣٩]. وهذا أمر بالصلاة كلها كما ثبت في الصحيحين عن جرير بن عبد الله البجلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر. فقال: " إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضارون في رؤيته؛ فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا. ثم قرأ: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ﴾.

وإذا كان الله ﷻ قد سمى الصلاة تسبيحًا فقد دل ذلك على وجوب التسبيح. كما أنه لما سماها قيامًا في قوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[المزمل:٢] دل على وجوب القيام.

وكذلك لما سماها قرآنا في قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ دل على وجوب القرآن فيها، ولما سماها ركوعًا وسجودًا في مواضع دل على وجوب الركوع والسجود فيها...

ولو جاز وجود الصلاة بدون التسبيح لكان الأمر بالتسبيح لا يصلح أن يكون أمرًا بالصلاة. فإن اللفظ حينئذ لا يكون دالا على معناه، ولا على ما يستلزم معناه»[(١)].

وممن قال بوجوب التسبيح في الصلاة الإمام أحمد في المشهور عنه[(٢)]، وإسحاق[(٣)]، وداود[(٤)].

وأما جمهور الأئمة كأبي حنيفة[(٥)]، ومالك[(٦)]، والشافعي[(٧)]، وأحمد في رواية[(٨)] فقد ذهبوا إلى أن التسبيحات في الركوع والسجود غير واجبة.

ووجه قولهم: أن النبي ﷺ لم يعلمه المسيء في صلاته[(٩)]، قالوا: ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة[(١٠)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٥٠)

(٢) قال ابن قدامة في «المغني» (٢/١٨٠): «والمشهور عن أحمد أن تكبير الخفض، والرفع، وتسبيح الركوع والسجود، وقول سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد، وقول ربي اغفر لي بين السجدتين، والتشهد الأول: واجب». وانظر: الإنصاف (٢/١١٢)

(٣) نقله عنه النووي في «المجموع» (٣/٣٨٧)، وابن قدامة في «المغني» (٢/١٨٠)

(٤) نقله عنه النووي في «المجموع» (٣/٣٨٧)، وابن قدامة في «المغني» (٢/١٨٠)، وانظر: المحلى لابن حزم (٣/٢٦٠).

(٥) قال المرغيناني في «الهداية» (١/٥٠): «تسبيحات الركوع والسجود سنة؛ لأن النص تناولهما دون تسبيحاتهما، فلا يزاد على النص» وانظر: بدائع الصنائع (١/١٩٢)

(٦) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة»(١/٩٨): «والتسبيح في الركوع والسجود غير واجب»

(٧) قال النووي في «المجموع» (٣/٣٨٧): «التسبيح، وسائر الأذكار في الركوع والسجود، وقول: سمع الله لمن حمده، وربنا لك الحمد، والتكبيرات غير تكبيرة الإحرام، كل ذلك سنة ليس بواجب، فلو تركه لم يأثم وصلاته صحيحة، سواء تركه عمدا أو سهوا، لكن يكره تركه عمدا هذا مذهبنا».

(٨) المغني (٢/١٨٠)، الإنصاف (٢/١١٢)

(٩) والحديث بتمامه: عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أن النبي ﷺ دخل المسجد، فدخل رجل فصلى، فسلَّم على النبيِّ ﷺ فردَّ، وقال: "ارجع فصلِّ؛ فإنك لم تصلِّ"، فرجع يصلي كما صلَّى. ثم جاء فسلم على النبي ﷺ، فقال: "ارجع فصلِّ؛ فإنك لم تصلِّ (ثلاثا). فقال: والذي بعثك بالحق ما أُحسِن غيرَه؛ فعلمني. قال: "إذا قمت إلى الصلاة، فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعتدل قائما، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها". والحديث سبق تخريجه ص(٩٣).

(١٠) المجموع للنووي (٣/٣٨٧)، والمعونة للقاضي عبد الوهاب (١/٩٨)

وأجيب: بأن النبي ﷺ لم يعلمه كل الواجبات بدليل أنه لم يعلمه التشهد ولا السلام، ويحتمل أنه اقتصر على تعليمه ما رآه أساء فيه[1].

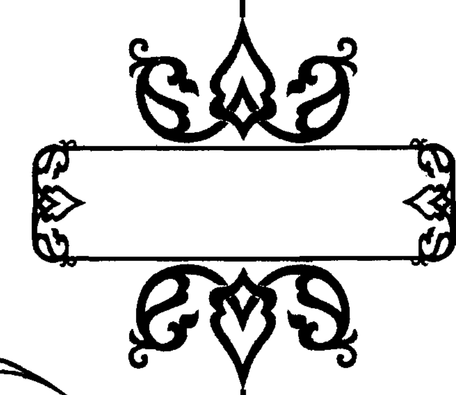
ومما يجدر بالذكر هنا أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وإن وافق الإمامَ أحمد في القول بوجوب التسبيح في الركوع والسجود إلا أنه سلك مسلكًا مغايرًا في الاستدلال على ذلك، وذلك باستخدام القاعدة الأصولية بأن تسمية الفعل ببعض أجزائه دليلٌ على وجوب ذلك الجزء فيه، فلما أطلق على الصلاة تسبيحًا دل على وجوب التسبيح فيها، كما أطلق عليها قيامًا، وقرآنًا.

ويبقى - بعد بيان ما سبق- القول بأن تخريجَ هذا الفرع على القاعدة قويّ لا مناص من التسليم له، والله أعلم.



(١) المغني (١٨١/٢)

الفصل الثاني



القواعد الأصولية
المتعلقة بالأمر والنهي





قاعدة (٣٦) الأمر المجرد يقتضي الوجوب[1]

معنى القاعدة:

أن الأمر إذا اقترن بما يدل على مقتضاه حُمل عليه، سواء دلت القرينة على الوجوب أو الندب أو غيرها، أما إذا تجرد عن القرينة، وهو المراد بالأمر المطلق، فإنه يحمل على الوجوب.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأمر الله ورسوله إذا أُطلِق كان مقتضاه الوجوب... وأمره ﷺ المطلق على الإيجاب»[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «... فإن النبي ﷺ أمرنا أن نقبل صدقة الله علينا، والأمر للإيجاب».

وقد اختلفت أقوال الأصوليين في مقتضى الأمر المطلق على أقوال عديدة[3]، أشهرها أربعة أقوال[4]:

القول الأول: أنه يقتضي الوجوب.

وهو قول جمهور الأصوليين، نسبه ابن السمعاني إلى أكثر أهل العلم[5]، والصفي

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٣٠)

(٢) المرجع السابق (٢٢/٥٣٠)

(٣) ذكر التاج السبكي منها عشرة أقوال في «الإبهاج» (٢/٢١-٢٦)، وأوصلها الزركشي إلى اثني عشر قولا في «البحر المحيط» (٢/٣٦٥-٣٧٠)، ونقل الإسنوي في «التمهيد» ص(٢٦٦-٢٦٩)، والمرداوي في «التحرير» (٥/٢٢٠٢-٢٢١٠) أربعة عشر قولا، وابن اللحام خمسة عشر قولا في «قواعده» (٢/٥٤٩)

(٤) ولعل الاكتفاء بهذه الأقوال الأربعة من لوازم تصفية علم الأصول من الدخيل الذي لا ثمرة له في تحقيق المأمول من استنباط الأحكام، وفهم مسالك العلماء في الاستدلال؛ إذ كان غالب ما نُقِل في هذه المسألة مما لا قائل به من أهل العلم، حيث يُنقل القول ولا ينقل قائله، فضلا عن ضعفه من جهة النظر والحجاج. فيكون ذكره إثقالا لدرس الأصول، وإفسادًا للمرجو منه.

(٥) قواطع الأدلة (١/٩٢)

الهندي إلى أكثر الفقهاء والمتكلمين[١]، والمرداوي إلى جمهور العلماء من أرباب المذاهب الأربعة[٢].

وهو قول الشافعي[٣]، ومالك[٤]، وأحمد[٥]، والحنفية[٦]، وهو اختيار أبي المعالي[٧]، والشيرازي[٨]، وابن الحاجب[٩]، وغيرهم[١٠]

ووجه هذا القول مستفاد من عدة نصوص، منها:

أولاً: قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»[١١].

ووجه الدلالة منه: أن لفظة " لولا " تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة، والندب في السواك ثابت بالإجماع، فدل على أن الأمر لا يصدق على الندب، بل على ما فيه

---

(١) نهاية الوصول (٨٥٤/٣)

(٢) التحبير شرح التحرير (٢٢٠٢/٥)

(٣) قال أبو المعالي في «البرهان» (٢١٦/١): «وأما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور منهم أن الصيغة التي فيها الكلام للإيجاب إذا تجردت عن القرائن، وهذا مذهب الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ» ونسبه للشافعي كذلك الآمدي في «الإحكام» (١٧٧/٢)

(٤) قال القرافي في «شرح تنقيح الفصول» (١٠٣): «وأما اللفظ الذي هو مدلول الأمر فهو موضوع عند مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ وأصحابه للوجوب». وانظر: إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٢٠١/١).

(٥) التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (١٤٥/١)، التحبير (٢٢٠٢/٥)، شرح الكوكب المنير (١٩/٣)

(٦) قال السرخسي (١٥/١): «فأما الكلام في موجب الأمر، فالمذهب عند جمهور الفقهاء أن موجب مطلقه الإلزام إلا بدليل». وانظر: فواتح الرحموت (٩٤/١).

(٧) البرهان (٢٢٢/١) حيث قال بعد ذكر أقوال الأصوليين: «وقد تعين الآن أن نبوح بالحق، ونقول: "افعل" طلب محض، لا مساغ فيه لتقدير الترك، فهذا مقتضى اللفظ المجرد عن القرائن». ومن ثَمَّ يظهر وَهْم الشيخ الصفي الهندي حيث نسب لإمام الحرمين أنه اختار التوقف في مقتضى صيغة الطلب. انظر: نهاية الوصول (٨٥٧/٣). ولعل سبب الوهم أن إمام الحرمين الجويني يرى أن الوجوب ليس مستفاد من وضع اللغة فحسب، بل مستفاد من الشرع واللغة معًا. وانظر: البحر المحيط (٣٦٧/٢)، والإبهاج (٢٤/٢) حيث حررا اختيار أبي المعالي.

(٨) اللمع ص(٤٧)

(٩) بيان المختصر (١٩/٢)، رفع الحاجب (٤٩٩/٢).

(١٠) كابن السمعاني في «قواطع الأدلة» (٩٢/١)، والصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٩١٤/٣)

(١١) رواه البخاري، كتاب الجمعة، باب: السواك يوم الجمعة، برقم (٨٨٧)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: السواك، برقم (٢٥٢)

مشقة، وذلك إنما يتحقق في الوجوب[١].

ثانيًا: ما رواه البخاري[٢] أن بريرة عتقت تحت زوجها مغيث، وكان عبدًا، فاختارت نفسها، فقال لها رسول الله ﷺ: « لو راجَعْتِهِ »، فقالت: يا رسول الله، تأمُرُني؟ قال: «إنما أنا أشفع ». قالت: لا حاجة لي فيه.

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ فرّق بين الأمر وبين شفاعته ﷺ، ومعلوم أن إجابة النبي ﷺ فيما شفع فيه مندوب إليه. فعلم أنها أرادت بذلك مطلق الأمر الذي يقتضي الوجوب[٣].

وقالوا كذلك: إن السيد لا يلام على عقاب عبده على مخالفة مجرد أمره باتفاق العقلاء[٤].

القول الثاني: أنه للندب

وقد نسب هذا القول إلى الشافعي[٥]، وهو قول بعض المالكية[٦]، ورواية عن أحمد[٧].

ووجه هذا القول: أنهم حملوا الأمر المطلق على مطلق الرجحان، ونفيًا للعقاب بالاستصحاب.

---

(١) اللمع ص(٤٨)، قواطع الأدلة (٩٩/١)، شرح تنقيح الفصول (١٠٤)

(٢) في كتاب الطلاق، باب: شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، برقم (٥٢٨٣).

(٣) إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٢٠٤/١، ٢٠٥)

(٤) اللمع ص(٤٨)، شرح تنقيح الفصول (١٠٤)، التحبير شرح التحرير (٢٢٠٣/٥)، قواطع الأدلة لابن السمعاني (١٠٤/١)، وانظر: نهاية الوصول للصفي الهندي حيث بسط أدلة القائلين بالوجوب مع الجواب عن الاعتراضات عليها (٨٥٧/٣-٩٠٦)

(٥) قال الإسنوي في التمهيد ص(٢٦٧): « وهو وجه للشافعي ». وانظر: رفع الحاجب (٤٩٩/٢)

(٦) إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٢٠٤/١)

(٧) التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (١٤٧/١)، التحبير شرح التحرير (٢٢٠٤/٥)

وأجيب عنه: بأن حمل الأمر على الإباحة أولى على أصلكم؛ لتيقن نفي الحرج عن الفعل بخلاف رجحان جانبه(١).

واستدلوا من جهة الشرع بقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فائتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا»(٢).

ووجه الدلالة منه: أنه علق الأمر بمشيئتنا واستطاعتنا، وألزمنا الانتهاء، فوجب حمل الأمر على الندب، والنهي على الوجوب(٣).

وأجيب عنه: بأن قوله ﷺ: " فائتوا منه ما استطعتم" لا يدل على الندب كما لا يدل قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦] أن يكون تقوى الله غير واجب؛ لأن الأمة مجمعة على وجوبه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:٩٧] ولا خلاف في وجوبه(٤).

القول الثالث: أنه للإباحة

وقد حكاه كثير من الأصوليين من غير أن يُنسَب إلى أحد(٥)، وحكاه السرخسي عن بعض أصحاب مالك(٦)، وحكي عن بعض الشافعية، وفي نسبته لكل من أصحاب مالك والشافعية نظر(٧).

---

(١) التحبير شرح التحرير (٢٢٠٥/٥)

(٢) سبق تخريجه ص(١٠٢)

(٣) إحكام الفصول (٢٠٥/١)، التحبير للمرداوي (٢٢٠٥/٥)، شرح تنقيح الفصول (١٠٤).

(٤) إحكام الفصول (٢٠٦/١) وانظر: نهاية الوصول حيث ذكر خمسة أوجه لمن ذهب إلى الندب وأجاب عنها (٩٠٦/٣-٩١٢)

(٥) انظر: قواطع الأدلة (٩٤/١)، والإبهاج (٢٣/٢)، والبحر المحيط (٣٦٨/٢)، والتحبير للمرداوي (٢٢٠٨/٥). وكان الجدير بهذا القول أن يُعرَض عنه؛ لعدم اشتهار القائل به، غير أن الدافع لذكره أمران: الأول: أن لهذا القول حظَّه من النظر بخلاف غيره من الأقوال التي حصل الإعراض عنها. الثاني: التنبيه على عدم صحة نسبة هذا القول لبعض أهل العلم كما سيأتي؛ حيث نُسب لبعض المالكية والشافعية، وهو لم يقولوا بذلك على الحقيقة.

(٦) قال السرخسي في «أصوله» (١٦/١): «وقال بعض أصحاب مالك: إن موجب مطلقه الإباحة»

(٧) قال أبو الوليد الباجي (٢٠٤/١): « والمشهور ما قدمنا من أن ظاهره الوجوب، وقد تقدمت أدلتنا في ذلك». وقال الزركشي في «البحر المحيط» (٣٦٨/٢): « قال الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب»: حُكي عن بعض أصحابنا أن الأمر للندب، وأنه للإباحة. وهذا لا يُعرَف عنهم، بل المعروف من عصر الصحابة إلى وقتنا هذا أن الأمر على الوجوب ».

=

وجه هذا القول: أن لفظ: " افعل " تستعمل في المباح كما تستعمل في الندب والوجوب، ويريد المبيح به فعل المباح، فوجب حمله على الإباحة لأنه أقل ما يجب صرف اللفظ إليه[١].

وأجيب عنه: أن لفظ " افعل " لطلب الفعل لا محالة من غير أن يكون للترك فيه مساغ؛ لأن الترك نقيض الفعل، والشيء لا يقتضي نقيضه، وكذلك لا تخيير فيه، وهو مقتضى الإباحة؛ لأن التخيير يأخذ طرفًا من الترك؛ فإنه يتخير ليفعل أو يترك، والأمر يقتضى الفعل بكل حال من غير أن يكون للترك فيه مساغ، فلا يكون للتخيير فيه أيضا مساغ[٢].

القول الرابع: أنه يتوقف فيه حتى يرد الدليل ببيان مقتضاه.

وهو قول أبي الحسن الأشعري[٣]، واختاره الغزالي[٤]، وصححه الآمدي[٥].

وجه هذا القول: أن صيغة افعل مترددة بين ما سبق من الوجوب والندب والإباحة، وطريق معرفة ذلك؛ إما بالعقل، ولا مجال له في اللغات؛ أو بالنقل، وهو إما متواتر أو آحاد، والأول باطل؛ وإلا لحصل العلم، وارتفع الخلاف، والثاني: لا يفيد إلا الظن، وهو لا يكفي في القواعد الأصولية[٦].

وأجيب عنه: بأن حمل الأمر على الوجوب ثابت بالتواتر من حال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ولا يلزم من ثبوته بالتواتر رفع الخلاف كما ادعوا؛ فإن التواتر لا يلزم

والواضح هنا أن أبا إسحاق لم ينقل القول بالإباحة عن بعض الشافعية إلا لينفيه عنهم، لا ليقر ذلك، ومن ثَمَّ يظهر بُعْد قول الأستاذ الدكتور عبد الكريم النملة في كتابه «المهذب» (٣/١٣٤٦): « وهو مذهب بعض الشافعية كما حكاه عنهم الأستاذ أبو إسحاق في «شرح الترتيب».

(١) إحكام الفصول (١/٢٠٥)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٤)

(٢) قواطع الأدلة (١/١٠٢)

(٣) نسبه إليه أبو المعالي في «البرهان» (١/٢١٢)، والآمدي في «الإحكام» (٢/١٧٨)، والصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٣/٨٥٧)

(٤) قال في « المستصفى» (٣/١٣٦) « والمختار أنه متوقف فيه ».

(٥) الإحكام (٢/١٧٨)

(٦) المستصفى (٣/١٣٦، ١٣٧)، وشرح تنقيح الفصول (١٠٤)

عمومه لجميع الناس، فقد تتواتر قضية في الجامع يوم الجمعة بأن المؤذن سقط من أعلى المنار، ولا يعلم بقية أهل البلد ذلك، فضلا عن البلاد النائية، وإذا لم يعلم أمكن الخلاف ممن لا يبلغه ذلك التواتر[١].

وأما كونه ثابت من حال الصحابة، فقد بيَّنه ابن السمعاني بقوله: «إن المتعارَف من أمر الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنهم عقلوا عن مجرد أوامر الرسول ﷺ الوجوب، وسارعوا إلى تنفيذها، ولم يراجعوه فيها، ولم ينتظروا لها قران الوعيد، وإردافه إياها بالتوكيد، ولو كان كذلك لحُكِي عنهم، ولنُقلت القرائن المضافة إلى الأوامر كما نُقلت أصولها، فلما نُقلت أوامره ونُقل امتثال الصحابة لها من غير تلبث وانتظار، ونقل أيضا احترازهم عن مخالفتها بكل وجه، عرفنا أنهم اعتقدوا فيها الوجوب»[٢].

وقال القرافي: « إن المعلوم من حال الصحابة رضوان الله عليهم المبادرة لحمله على الوجوب، كقوله ﷺ في المجوس « سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[٣] لمَّا رواه عبد الرحمن بن عوف، ولم يتوقفوا في حمله على الوجوب، وكذلك قوله ﷺ: « خذوا عني مناسككم »[٤]، «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وغير ذلك من أوامره عليه ﷺ، وقال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر:٧] »[٥]

ومما سبق يتبين أن حمل الأمر المطلق على الوجوب هو القول الراجح، وهو قول جماهير الأصوليين، والله أعلم.

---

(١) شرح تنقيح الفصول ص(١٠٤، ١٠٥)

(٢) قواطع الأدلة (١/١٠٠)

(٣) رواه مالك في الموطأ، كتاب الزكاة، باب: جزية أهل الكتاب والمجوس، برقم (٦١٦)، وقال الحافظ ابن حجر في «التلخيص» (٣/٣٥٣): «وهو منقطع؛ لأن محمد بن علي لم يلق عمر ولا عبد الرحمن».

(٤) رواه مسلم، كتاب الحج، باب: استحباب رمي جمرة العقبة، برقم (٣١٠/١٢٩٧)

(٥) شرح تنقيح الفصول ص(١٠٤)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): وجوب التسبيح في الركوع والسجود

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وجوب التسبيح في الركوع والسجود؛ لأن النبي ﷺ أمر به في الصلاة، والأمر المطلق يفيد الوجوب.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ أمر بالتسبيح في الصلاة في الركوع والسجود، والأمر المطلق يقتضي الوجوب، فدل ذلك على وجوب التسبيح في ركوع الصلاة وسجودها.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فعن عقبة بن عامر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: لما نزلت ﴿فَسَبِّحْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الواقعة:٧٤] قال رسول الله ﷺ: اجعلوها في ركوعكم. ولما نزلت ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى:١]، قال: اجعلوها في سجودكم»[١].

فأمر النبي ﷺ بجعل هذين التسبيحين في الركوع والسجود، وأَمْرُه على الوجوب. وذلك يقتضي وجوب ركوع وسجود تبعا لهذا التسبيح. وذلك هو الطمأنينة. ثم إن من الفقهاء من قد يقول: التسبيح ليس بواجب، وهذا القول يخالف ظاهر الكتاب والسنة. فإن ظاهرهما يدل على وجوب الفعل والقول جميعا»[٢].

والقول بوجوب التسبيح هو قول أحمد، خلافًا للأئمة الثلاثة أبي حنيفة،

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: ما يقول الرجل في ركوعه وسجوده، برقم (٨٦٩)، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: التسبيح في الركوع والسجود، برقم (٨٨٧)، وقد حسَّن النووي إسناده في «المجموع» (٣/٣٨٦)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٥٠)

ومالك، والشافعي كما سبق بيان ذلك[١].

وحجة قول الجمهور في صرف الأمر عن الوجوب ما جاء في حديث المسيء صلاته؛ لأن النبي ﷺ لم يعلمه التسبيح، والمقام مقام بيان، وقد تقرر أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

وقد سبق جوابُ من قال بالوجوب على استدلال الجمهور، بأن النبي ﷺ لم يعلمه جميع الواجبات، ويحتمل أنه علمه ما أساء فيه.

ويحسن هنا ذكر كلام ابن دقيق العيد على حديث المسيء صلاته؛ حيث حرر وجه الاستدلال من هذا الحديث، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: تكرر من الفقهاء الاستدلال بهذا الحديث على وجوب ما ذُكِر فيه، وعلى عدم وجوب ما لم يذكر، أما الوجوب فلتعلق الأمر به، وأما عدمه فلكون الموضع موضع تعليم، وذلك يقتضي انحصار الواجبات فيما ذكر.

فكل موضع اختلف الفقهاء في وجوبه وكان مذكورًا في هذا الحديث فلنا أن نتمسك به في وجوبه، وبالعكس.

ثم قال: ثم إن عارض الوجوب أو عدمه دليل أقوى منه عُمِل به، وإن جاءت صيغةُ الأمر في حديث آخر بشيء لم يذكر في هذا الحديث قُدِّمت[٢].

وعلى ذلك يمكن للقائلين بوجوب التسبيح في الركوع والسجود أن يقولوا، قد

---

(١) انظر: ص(٤١٨) تحت قاعدة: تسمية الأفعال ببعض أجزائها يقتضي لزوم هذا الجزء فيه.

(٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٣/٢) بتصرف.

ورد الأمر بالتسبيح في حديث عقبة بن عامر، فيُقدَّم على حديث المسيء صلاته.

قال الخطابي تعليقًا على حديث عقبة بن عامر: « في هذا دلالة على وجوب التسبيح في الركوع والسجود؛ لأنه قد اجتمع في ذلك أمر الله، وبيان الرسول ﷺ وترتيبه في موضعه من الصلاة فتركه غير جائز»[1].

وبذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، حيث ورد الأمر بالتسبيح، ولم يظهر ما يصرفه عن مقتضاه من الوجوب، فكان دليلا على وجوب التسبيح، والله أعلم.



(١) معالم السنن (٢١٣/١)

مسألة (٢): وجوب سجود السهو

اختار ابن تيمية وجوب سجود السهو إذا وُجِد سببه، وأن سجود السهو المأمور به بعد السلام، فهو واجب بعده، والمأمور به قبل السلام فهو واجب بعده.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ أمر بسجود السهو قبل السلام في مواضع، وبعد السلام في مواضع، وهو أمر مطلق يقتضي الوجوب.

قال ابن تيمية بعد ذكر الأدلة على وجوبه: « والمقصود أنه لا بد منه أو من إعادة الصلاة؛ لأنه واجب أمر به النبي ﷺ لتمام الصلاة فلا تبرأ ذمة العبد إلا به»[١].

وقد ساق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعض النصوص التي فيها الأمر بسجود السهو قبل السلام وفيها أيضًا الأمر به بعد السلام.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « قال النبي ﷺ في حديث طرح الشك قال: "وليسجد سجدتين قبل أن يسلم "[٢]. وفي الرواية الأخرى: " قبل أن يسلم ثم يسلم "[٣]. وفي حديث التحري قال: " فليتحر الصواب فليبن عليه ثم ليسجد سجدتين"[٤]. وفي رواية للبخاري: " فليتم عليه ثم يسلم ثم يسجد سجدتين"[٥]. فهذا أمر فيه بالسلام ثم بالسجود. وذاك أمر فيه بالسجود قبل السلام، وكلاهما أمر منه يقتضي الإيجاب»[٦].

وإلى القول بوجوب سجود السهو مطلقًا ذهب الإمام أبو حنيفة[٧].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/٢٣)

(٢) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، برقم (٥٧١)

(٣) رواه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: ما جاء في سجدتي السهو قبل السلام، برقم (١٢١٦).

(٤) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، برقم (٥٧٢)

(٥) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب: التوجه نحو القبلة حيث كان، برقم (٤٠١)

(٦) مجموع الفتاوى (٣٦/٢٣)

(٧) قال في «بدائع الصنائع» (١٦٣/١): « فقد ذكر الكرخي أن سجود السهو واجب، وكذا نص محمد في الأصل، فقال: إذا سها الإمام وجب على المؤتم أن يسجد، وقال بعض أصحابنا أنه سنة... والصحيح أنه واجب ».

وذهب الإمام الشافعي[١] إلى أنه سنة مطلقًا.

وأما الإمام مالك[٢]، والإمام أحمد[٣] فذهبا إلى التفرقة بين أحوال السهو، فأوجبا سجود السهو في بعض أحوال السهو، ولم يوجباه في أحوال أخرى.

ووجه من ذهب إلى أن سجودَ السهو كلَّه مسنونٌ: أن سجود السهو عند الجمهور ليس ينوب عن فرض، وإنما ينوب عن ندب، فقالوا: إن البدل عما ليس بواجب ليس هو بواجب.

وأما من فرَّق بين أحوال السهو، ففرَّق بحسب تأكد الفعل، أو القول الذي سها فيه[٤].

ولعل الراجح قولُ من ذهب إلى أن سجود السهو واجب على كل حال؛ لأن النبي ﷺ أمر به، ولم تظهر القرينة الصارفة له عن الوجوب.

قال الحافظ ابن حجر: « والأمر للوجوب، وقد ثبت من فعله ﷺ، وأفعاله في الصلاة محمولة على البيان، وبيان الواجب واجب، ولا سيما مع قوله: "صلوا كما رأيتموني أصلي"»[٥].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) قال الخطيب الشربيني في «مغنى المحتاج» (٢٨٢/١): « سجود السهو في الصلاة فرضًا أو نفلاً سنة ».

(٢) قال ابن رشد في « بداية المجتهد» (١٩١/١): « وفرَّق مالك بين السجود للسهو في الأفعال، وبين السجود للسهو في الأقوال، وبين الزيادة والنقصان، فقال: سجود السهو الذي يكون للأفعال واجب، وهو عنده من شروط صحة الصلاة، هذا في المشهور، وعنه أن سجود السهو للنقصان واجب، وسجود الزيادة مندوب».

(٣) قال ابن قدامة في « المغني » (٤٣٣/٢): « سجود السهو لما يُبطِل عمدُه الصلاةَ واجبٌ... فأما المشروعُ لما لا يُبطِل عمدُه الصلاةَ فغيرُ واجب ».

قال صاحب «دليل الطالب» (١١٢/١، ١١٣): « يُسَن إذا أتى بقول مشروع في غير محله، ويباح إذا ترك مسنونًا، ويجب إذا زاد ركوعًا أو سجودًا، أو قيامًا، أو قعودًا، ولو قدر جلسة الاستراحة، أو سلم قبل إتمامها، أو لحن لحنا يحيل المعنى، أو ترك واجبًا، أو شك في زيادة وقت فعلها..».

(٤) قال ابن رشد في « بداية المجتهد» (١٩٢/١): « وأما مالك فتأكدت عنده الأفعال أكثر من الأقوال، لكونها من صلب الصلاة أكثر من الأقوال، أعنى أن الفروض التي هي أفعال، أكثر من فروض الأقوال، فكأنه رأى أن الأفعال آكد من الأقوال، وإن كان ليس ينوب سجود السهو إلا عما كان منها ليس بفرض، وتفريقه أيضًا بين سجود النقصان والزيادة على الرواية الثانية؛ ليكون سجود النقصان شرع بدلاً مما سقط من أجزاء الصلاة، وسجود الزيادة كأنه استغفار لا بدل».

(٥) فتح الباري (١١١/٣).

مسألة (٣): وجوب سجود التلاوة

اختار ابن تيمية وجوب سجود التلاوة.

قال الشيخ: « والذي يتبين لي أنه واجب »[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الله أَمَرَ بالسجود في بعض آيات سجود التلاوة، والأمر المطلق للوجوب، ويؤكد ذلك ما ورد في بعض آيات التلاوة من ذم من لا يسجد، أو نفي الإيمان عنه، أو غير ذلك مما يؤكد الوجوب.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « إن الآيات التي فيها مدح لا تَدل بمجردها على الوجوب، لكن آيات الأمر، والذم، والمطلق منها، قد يقال: إنه محمول على الصلاة كالثانية من الحج، والفرقان، واقرأ، وهذا ضعيف؛ فكيف وفيها مقرون بالتلاوة، كقوله: ﴿ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِـَٔايَٰتِنَا ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُواْ بِهَا خَرُّواْ سُجَّدًا وَسَبَّحُواْ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۩ ﴿١٥﴾ ﴾ [السجدة:١٥] فهذا نفيٌ للإيمان بالآيات عمن لا يخرُّ ساجدًا إذا ذُكر بها. وإذا كان سامعًا لها فقد ذُكر بها، وكذلك سورة الانشقاق: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ ٱلْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ ۩ ﴿٢١﴾ ﴾ [الإنشقاق:٢١] وهذا ذَمٌّ لمَن لا يَسجد إذا قرئ عليه القرآن »[٢].

وبوجوب سجود التلاوة قال أبو حنيفة[٣]، وهو رواية عن أحمد[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٣٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/١٤٠،١٣٩)، وانظر: الاختيارات الفقهية (٧٥)

(٣) قال في « بدائع الصنائع » (١/١٨٠): « قال أصحابنا: إنها واجبة».

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢/١٨٩): « وعنه: واجب مطلقا. اختاره الشيخ تقي الدين».

وأما جمهور العلماء ومنهم الأئمة الثلاثة مالك[١]، والشافعي[٢]، وأحمد[٣] فذهبوا إلى أن سجود التلاوة سنة ليس بواجب.

وحجة الجمهور في صرف الأمر عن الوجوب: ما في الصحيحين عن زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قرأتُ على رسول الله ﷺ ﴿وَالنَّجْمِ﴾ فلم يسجد فيها[٤].

وكذلك ما رواه البخاري أن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها حتى إذا جاء السجدة، قال: يا أيها الناس، إنا نمرُّ بالسجود، فمَن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم عليه. ولم يسجد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وزاد نافع عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: إن الله لم يفرض السجود إلا أن نشاء[٥].

قالوا: وهذا الفعل والقول من عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في هذا الموطن والمجمع العظيم دليل ظاهر في إجماعهم على أنه ليس بواجب[٦].

وأما جواب الجمهور عن أدلة من قال بالوجوب: فقالوا: إن قوله تعالى:

---

(١) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١/١٤٨): « ويسجدها من قرأها في صلاة نفل أو فرض؛ لأن النبي ﷺ سجدها في الصلاة المكتوبة والنافلة، وليس بواجب لا في الصلاة، ولا في غيرها».

(٢) قال النووي في «المجموع» (٣/٥٥٦): « قد ذكرنا أن مذهبنا أنه سنة وليس واجبًا، وبهذا قال جمهور العلماء، وممن قال به عمر بن الخطاب، وسلمان الفارسي، وابن عباس، وعمران بن الحصين رضي الله عنهم».

(٣) قال ابن قدامة في « المغني » (٢/٣٦٤): « وجملة ذلك أن سجود التلاوة سنة مؤكدة وليس بواجب عند إمامنا، ومالك، والأوزاعي، والليث، والشافعي، وهو مذهب عمر، وابنه عبد الله»

(٤) رواه البخاري، كتاب سجود القرآن، باب: من قرأ السجدة ولم يسجد، برقم (١٠٧٣)، ومسلم، كتاب المساجد، باب: سجود التلاوة، برقم (٥٧٧)

(٥) رواه البخاري، كتاب سجود القرآن، باب: من رأى أن الله عز وجل لم يوجب السجود، برقم (١٠٧٧)

(٦) المجموع للنووي (٣/٥٥٧)، والمغني لابن قدامة (٢/٣٦٥)

﴿ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْءَانُ لَا يَسْجُدُونَ ۩ ﴿٢١﴾ ﴾ وردت في ذم الكفار، وتركهم السجود استكبارًا وجحودًا. وإن المراد بالسجود في قوله تعالى ﴿فَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَاعْبُدُوا ۩ ﴿٦٢﴾ ﴾ سجود الصلاة، والأحاديث محمولة على الاستحباب جمعًا بين الأدلة. والله أعلم[1].

ولعل هذا ما يرجح قول الجمهور، ويُظهر أيضًا عدم صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ لوجود القرينة الصارفة للأمر عن مقتضاه، والله أعلم.



(١) المجموع للنووي (٣/٥٥٧)



قاعدة (٣٧) الأمر المطلق يقتضي الفور[1]

معنى القاعدة:

أن الأمر المطلق -وهو المجرد عن تصريح الآمر بطلب تعجيل الفعل أو تأخيره- يقتضي الفور، أي: وجوب المبادرة إلى الإتيان بالمأمور به، ولا يجوز تأخير الامتثال.

قال ابن تيمية: «إن الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به على الفور»[2].

ولتحرير محل النزاع في القاعدة فإنه ينبغي الإشارة إلى محال الاتفاق[3]:

أولاً: أن الأمر إن صرح الآمر فيه بالفعل في أي وقت شاء، أو قال: لك التأخير، فهو للتراخي بالاتفاق، وإن صرح به للتعجيل فهو للفور بالاتفاق.

ثانيًا: أن الأمر إذا كان مطلقا، أي: مجردًا عن دلالة التعجيل أو التأخير، وجب العزم على الفور على الفعل قطعًا.

وأما اقتضاء الأمر المطلق لوجوب الفعل على الفور أو جواز تأخير الامتثال، وهو المراد بالتراخي، فهو محل الخلاف بين الأصوليين.

وفي المسألة ثلاثة أقوال مشهورة:

القول الأول: أنه يقتضي الفور.

---

(١) شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة (٢/٢٠٤)

(٢) المرجع السابق (٢/٢٠٤)

(٣) البحر المحيط (٢/٣٩٦)

وهو قول مالك[١]، وأحمد[٢]، وبعض الشافعية[٣]، وبعض الحنفية[٤].

ووجه هذا القول: الآيات الدالة على المسارعة والمسابقة إلى فعل الخيرات، كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾، وقوله ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾.

ووجه الدلالة منها: أن الأمر بالاستباق والمسارعة للخيرات أمرٌ بالتعجيل، فيكون تعجيل المأمور به واجبًا، إذ الأمر للوجوب[٥].

وأجيب: بأن الأمر بالمسابقة والمسارعة محمول على الأفضلية، لأنه لو حُمل على الوجوب لتَضَيَّق وقته، فلم يتمكن من تركه، فلا يكون المأمور مسارعًا عند إتيانه في وقته؛ لأن المسارع هو مباشر الفعل في وقت مع جواز الإتيان به بعد ذلك الوقت[٦].

ورُدَّ: بأن ضيق الوقت لا يمنع المسارعة بدليل ما يلزم تعجيله كالتوبة[٧].

القول الثاني: أنه لا يقتضي الفور ولا التراخي بل يقتضي طلب الفعل مطلقًا.

ونُسِب هذا القول للشافعي، قال أبو المعالي: «وهو الأليق بتفريعاته في الفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول»[٨]، وهو رواية عن أحمد[٩]، وقول جمهور

---

(١) قال القرافي في «شرح التنقيح» (١٠٥): «وهو عنده أيضًا للفور، وعند الحنفية، خلافًا لأصحابنا المغاربة والشافعية»

(٢) التمهيد للكلوذاني (٢١٥/١)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٢٢٢٤/٥)،

(٣) قال صاحب البحر المحيط (٣٩٦/٢): «واختاره من أصحابنا أبو بكر الصيرفي، والقاضي أبو حامد المروروذي، والدقاق».
وكذلك نقله الصفي الهندي عنهم. انظر: نهاية الوصول (٩٥١/٣).

(٤) قال به من الحنفية: أبو الحسن الكرخي رَحِمَهُ ٱللَّهُ انظر: أصول السرخسي (٢٦/١).

(٥) التحبير شرح التحرير (٢٢٢٩/٥)، نهاية الوصول للصفي الهندي (٩٦٤/٣)

(٦) بيان المختصر (٤٧/٢)، ورفع الحاجب (٥٢٥/٢)

(٧) التحبير شرح التحرير (٢٢٣٠/٥)

(٨) البرهان (٢٣٢/١) فقرة (١٤٣)، ونسبه للشافعي الصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٩٥٢/٣)، وأما الزنجاني فقد حكى في «تخريج الفروع على الأصول» ص(١٠٥) أن مذهب الشافعي أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الفور. ولم أجد من العلماء من وافقه عليه، ولعله فَهِم من بعض المسائل التي يرى الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ الفورية لقرينة دلت على ذلك.

(٩) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢٢٢٦/٥)

الشافعية[١]، والحنفية[٢]، وبعض المالكية[٣]، واختاره الشيرازي[٤]، والغزالي[٥]، ...... والرازي[٦]، وابن الحاجب[٧]، والآمدي[٨].

ويُعبَّر بعض الأصوليين عن هذا القول بأن الأمر المطلق يقتضي التراخي.

ومعنى التراخي عندهم: أنه يجوز فعل الأمر في أول الوقت، ويجوز تأخيره، أو بعبارة أخرى: أن الأمر المطلق يدل عندهم على طلب الفعل خاصة من غير تعرُّض للوقت. وليس معناه أنه لا يفعل إلا في آخر الوقت؛ إذ لم يقل بذلك أحد.

قال ابن السمعاني في تحرير معنى "التراخي": «واعلم أن قولنا إنه على التراخي: ليس معناه على أنه يؤخر عن أول أوقات الفعل، لكن معناه أنه ليس على التعجيل.

وبالجملة: فإن قوله "افعل" ليس فيه عندنا دليل إلا على طلب الفعل فحسب من غير أن يكون له تعرض للوقت بحال»[٩].

وعلى ذلك فإن القول بالتراخي هو بعينه القول بأن الأمر المطلق لا يفيد الفور

---

(١) نهاية الوصول (٣/٩٥٢)

(٢) قال السرخسي(١/٢٦): «والذي يصح عندي فيه من مذهب علمائنا رَحِمَهُمُ اللَّهُ أنه على التراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر. نص عليه في الجامع». وانظر: أصول البزدوي (١/٤٨). ومع هذا فقد نقل أكثر الأصوليين أن الأمر عند الحنفية يحمل على الفور، كالجويني في «البرهان» (١/٢٣١)، والرازي في «المحصول» (٢/١١٣)، الصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٣/٩٥١)، والزركشي في «البحر» (٢/٣٩٦)

(٣) قال أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول» (١/٢١٨): «الأمر المطلق لا يقتضي الفور، وإليه ذهب القاضي أبو بكر، والقاضي أبو جعفر، وحكى محمد بن خويز منداد: أنه مذهب المغاربة من المالكيين».

(٤) اللمع (٥٢)

(٥) قال الغزالي في «المستصفى» (١/٢١٥): «والمختار أنه لا يقتضي إلا الامتثال، ويستوي فيه البدار والتأخير».

(٦) المحصول (٢/١١٣)

(٧) بيان المختصر (٢/٤٢)

(٨) قال في «الإحكام» (٢/٢٠٣): «والمختار أنه مهما فعل كان مقدمًا أو مؤخرًا كان ممتثلاً للأمر، ولا إثم عليه بالتأخير».

(٩) قواطع الأدلة (١/١٣٠)

أو التراخي[(١)].

وقال أبو المعالي: « ومما يتعين التنبيه له: أمرٌ يتعلق بتهذيب العبارة؛ فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي.

فأما من قال: إنها على الفور، فهذا اللفظ لا بأس به. ومَن قال: إنها على التراخي، فلفظه مدخول؛ فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي: حتى لو فُرض الامتثال على البدار لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد، فالوجه أن يعبَّر عن المذهب الأخير المعزو إلى الشافعي والقاضي رَحِمَهُمَاٱللَّهُ بأن يقال: الصيغة تقتضي الامتثال، ولا يتعين لها وقت»[(٢)].

وقال المازري تعليقًا على ما سبق: « وهذا كله تحريرُ عبارةٍ، وإلا فالمراد متفاهم بين أهل هذه الصناعة، وإن عبَّر عنه بما ألفوه»[(٣)].

ووجه هذا القول: أن الأمر إنما يدل على الطلب، وهو أعم من الوجوب على التعجيل، فوجب أن لا يدل على الفور إلا بدليل منفصل فيكون مخيرًا، وهو التراخي[(٤)].

وأجيب: بأنه لو جاز التأخير لجاز إما إلى غاية معينة، أو لا إلى غاية معينة، بل يجوز له التأخير أبدًا، والقسمان باطلان، فالقول بجواز التأخير باطل[(٥)].

قال ابن تيمية رَحِمَهُٱللَّهُ في بيان هذا الجواب: « ليس في الشريعة إلا واجب

---

(١) وقد نبَّه على هذا التاج السبكي في «الإبهاج» (٢/٥٨)، ويظهر بذلك بُعْد من حكى أنهما قولان مختلفان كالإسنوي في «التمهيد». ص(٢٨٧).

(٢) البرهان (١/٢٣٣) فقرة (١٤٤). وانظر: شرح اللمع (٢٣٥).

(٣) إيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري ص(٢١١).

(٤) شرح تنقيح الفصول (١٠٥)، وقواطع الأدلة (١/١٣٨)، وبيان المختصر (٢/٤٢)

(٥) نهاية الوصول (٣/٩٦٥)، وانظر: « قواطع الأدلة » في تقرير هذا الجواب (١/١٣٤-١٣٧)

مؤقت أو واجب على الفور، أما واجب يجوز تأخيره مطلقًا فلا يجوز؛ لأنه إن جاز التأخير إلى غير غاية موصوفة بحيث لو مات مات غير عاص بطل معنى الوجوب، وإن جاز إلى أن يغلب على ظنه الفوت إن لم يفعل، لم يجز لوجهين:

أحدهما: أن هذا القدر غير معلوم ولا مظنون؛ فإن الموت إنما يعلم بأسبابه، وإذا نزلت أسباب الموت من المرض الشديد ونحوه تعذر فعل المأمور به، وقبل حصول أسبابه، فإنه لا يغلب على ظن أحد أنه يموت في هذا العام ولو بلغ تسعين سنة.

الثاني: إنه إن مات قبل هذا الظن غير عاص لزم أن لا يجب الفعل على أكثر الخلق؛ لأن أكثرهم يموتون قبل هذا الظن، وإن عصى بذلك فبأي ذنب يُعَاقب، وإنما فعل ما جاز له، وما الفرق بينه وبين من مات في أثناء وقت الصلاة، وكيف يجوز أن يُقَال إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة، وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت»[١].

القول الثالث: الوقف إما لعدم العلم بمدلوله أو لأنه مشترك بين الفور والتراخي.

ونُسب هذا القول لبعض الشافعية[٢].

ووجه هذا القول: بأن الأمر قد ورد استعماله في الفور، كالأمر بالإيمان، كما ورد استعماله في التراخي كالأمر بالحج، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فكان الأمر حقيقة في كل منهما، على أنه قد وضع لكل منها بوضع مستقل، ولا معنى للاشتراك اللفظي إلا هذا، فلا يفيد واحد بخصوصه إلا بقرينة[٣].

---

(١) شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة (٢/٢٠٤، ٢٠٥)

(٢) قال الزركشي في «البحر المحيط»(٢/٣٩٩): « صححه الأصفهاني في "قواعده"، وحكاه صاحب "المصادر" عن الشريف المرتضى». وانظر: «الإبهاج» للتاج السبكي (٢/٥٨)

(٣) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٢/١٤١)، والمهذب في أصول الفقه (٣/١٣٩١)

وأجيب عن هذا من قبل القائلين بالتراخي: بأننا قد عملنا بمقتضى الأصل في الاستعمال، فقلنا: إن اللفظ حقيقة في كل من الفور والتراخي، ولكننا لم نقل بوضع اللفظ لكل منهما؛ لأن ذلك يوجب الاشتراك اللفظي، وهو خلاف الأصل، فقلنا: إن اللفظ قد وضع للمشترك بينهما، وهو طلب الفعل؛ دفعًا للمجاز والاشتراك اللفظي؛ لأن الاشتراك المعنوي خير منهما[1].

وأجيب عن هذا القول من قبل القائلين بالفور: بأن محل قولنا: إن الأصل في الاستعمال الحقيقة، إذا كان اللفظ مترددًا بين الفور والتراخي، ولم يتبادر منه عند الإطلاق أحدهما بخصوصه، ولكن الأمر المطلق يتبادر منه عند الإطلاق خصوص الفور، فكان اللفظ حقيقة فيما يتبادر منه، مجازًا في غيره، والمجاز خير من الاشتراك اللفظي لعدم احتياجه إلى تعدد في الوضع والقرائن[2].

ولا يخفى صعوبة الترجيح بين الأقوال السابقة، لا سيما بين القولين الأول والثاني، فكلاهما له مستنده القوي من النظر، لكن يحسن التنبيه هنا على أن مما اتفق عليه الجميع أن أوامر الشرع لا بد أن تتلقى من المكلف بالعزم على الفعل إن لم نقل بالفورية، لأن الإنسان لا يدري ما يَعرض له مما قد يعوقه عن الامتثال، فيقع في غائلة العقاب، والله أعلم.

---

(١) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٢/١٤١)

(٢) أصول الفقه للشيخ أبو النور زهير (٢/١٤٢)، والمهذب في أصول الفقه (٣/١٣٩٢)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): وجوب الحج على الفور

اختار ابن تيمية أن الحج واجب على الفور.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشارع الحكيم أمر بالحج وقيده بالاستطاعة، فمَن حقَّق أسباب الاستطاعة لزمه مقتضى الأمر بالحج، وهو الفور.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ومتى ملك الزاد والراحلة وجب عليه أن يحج على الفور، فإن أخره بعد ذلك عصى بذلك. هذا هو المشهور في المذهب الذي عليه جمهور أصحابنا»[١].

والقول بوجوب الحج على الفور هو قول أبي حنيفة[٢]، وأحمد[٣]، وأحد قولي مالك[٤]، ووافقهم المزني من الشافعية[٥].

---

(١) شرح العمدة (١٩٨/٢)

(٢) وهو قول أبي يوسف كذلك، خلافًا لمحمد بن الحسن.

قال المرغيناني (١٣٤/١): « هو واجب على الفور عند أبي يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ وعن أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يدل عليه، وعند محمد والشافعي رَحِمَهُمَا ٱللَّهُ على التراخي».

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (٣٦/٥): « وجملة ذلك أن من وجب عليه الحج، وأمكنه فعله، وجب عليه على الفور، ولم يجز له تأخيره».

(٤) انظر: القوانين الفقهية (١١٢)، وهو ما رجحه صاحب مراقي السعود، فقال:

وكونُه للفورِ أصلُ المذهبِ ... وهو لدى القيد بتأخير أبي

انظر: أضواء البيان (١٠٨/٥- ١٢٦)

(٥) نقله عنه النووي في «المجموع» (٨٦/٧)

وأما الشافعي[١]، ومالك في القول الآخر[٢]، ونصره أكثرُ أصحابه كسحنون[٣]، وابن عبد البر[٤]، وابن رشد الجد[٥] فقد ذهبوا إلى أن الحج على التراخي.

ووجه قول من قال بالتراخي: أن الحج فُرِض عامَ ست من الهجرة، والنبي ﷺ لم يحجّ إلا في سنة عشر من غير عذر، فدل ذلك على أنه على التراخي.

قال الشيرازي: «فلو لم يجُزْ التأخير لما أخره»[٦].

وأجيب: بأن الحج إنما فُرِض عام تسعٍ من الهجرة، والنبي ﷺ أخَّره سنة واحدة لعذر. ثم اختلفوا في ذكر العذر.

ومن أحسنِ ما قيل في ذلك: أن النبي ﷺ لم يتمكن من الحج كراهة رؤية المشركين يطوفون بالبيت، وهم عراة، لا سيما في الوقت الذي يريد أن يُبَيّنَ للناس مناسكَ حجِّهم، فلما أرسل أبا بكر وعليًّا يناديان في الناس ببراءة، وأن لا يطوف بالبيت عريان، زال العذرُ، وحج النبي ﷺ حجة الوداع في العاشر من الهجرة[٧].

---

(١) قال النووي في «شرح المهذب» (٨٦/٧): «إذا وُجِدت شروط وجوب الحج وجبَ على التراخي على ما نص عليه الشافعي، واتفق عليه الأصحاب إلا المزني، فقال: هو على الفور».

(٢) قال ابن جزى ص (١١٢): «وهو واجب على من استطاعه مرة في العمر وجوبًا موسعًا على التراخي، وفاقاً للشافعي، وقيل: على الفور وفاقًا لأبي حنيفة». وقال ابن رشد في «المقدمات» (٢٨٨/١): «فحُكِي عن مالك أنه على الفور، ومسائله تدل على خلاف ذلك».

(٣) نقله عنه ابن رشد الجد في «المقدمات» (٢٨٩/١) فقال: «وإلى أنه على التراخي ذهب سحنون في نوازله من كتاب الشهادات».

(٤) قال في «الكافي» ص (١٣٤): «والصحيح عن الشافعي أنه على التراخي، لا على الفور، وهو قول سحنون، وهو الصحيح عندي، والحجّة فيه أقوى من جهة النظر، ومن جهة الأثر».

(٥) المقدمات (١٩٠/١) قال: «صح الدليل من فعله ﷺ على أن الحجَّ على التراخي، والله سبحانه وتعالى أعلم».

(٦) المهذب مع المجموع (٨٥/٧).

(٧) أضواء البيان (١٢٤/٥)، وانظر: المغنى (٣٧/٥) حيث ذكر احتمالات أخرى في تأخير النبيﷺ لحجة عن زمن الفرض.

ونوقش ذلك الجواب: بأنَّ النبي ﷺ قد أخَّر أداء الحجِّ عن وقت وجوبه بالاتفاق، وتأويلُ ذلك على أنه لعذرٍ، أو حملُه على علَّةٍ معينة احتمالٌ غير متيقن، فيبقى فعل النبي دالاًّ على جواز التراخي.

ويجدر بالذكر هنا أن بعض العلماء أخرج هذا الفرع عن القاعدة، فذهب إلى أن الاختلاف في وجوب الحج على الفور أو التراخي لا يتخرَّج على أن الأمر هل يقتضي الفور أم لا ؟

وذلك لأن الأمر بالحج ليس أمرًا مطلقًا عن الوقت، بل مقيدًا بأشهر الحج فلا يتخرج على القاعدة، ومن هؤلاء الإمام السرخسي، فقال: « ومن أصحابنا من جعل هذا الفصل على الخلاف المشهور بين أصحابنا في الحج أنه على الفور أم على التراخي. وعندي أن هذا غلط من قائله؛ فالأمر بأداء الحج ليس بمطلق، بل هو مؤقت بأشهر الحج، وهي شوال، وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة، وقد بينَّا أن المطلق غير المقيد بوقت، ولا خلاف أن وقت أداء الحج أشهر الحج»[1].

ونبَّه على ذلك أيضًا ابن رشد، فقال: « إن الأمر المطلق عند من يقول إنه على التراخي، يُشتَرط أن لا يؤدي التراخي فيه إلى دخول وقتٍ لا يصحُّ فيه وقوعُ المأمور فيه، كما يؤدى التراخي في الحج إذا دخل وقته فأخَّره المكلف إلى قابل، فليس الاختلاف في هذه المسألة من باب اختلافهم في مطلق الأمر هل هو على الفور أو التراخي، كما قد يُظَن»[2].

وإذا لزم النظرُ في مدى صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، فلعل الراجح

(١) أصول السرخسي (٢٩/١،٢٨)

(٢) بداية المجتهد (٣٢٢/١).

ضعفُ تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ وذلك لأنه على فرض التسليم بأن الأمر المطلق على الفور، إلا أنه قد وردت الأدلة من فعل النبي ﷺ، والصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على أن وجوب الحج على التراخي.

ومن هذه الأدلة ما روته عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أن رسول الله ﷺ أمَرَ الناس عام حجة الوداع، فقال: "مَنْ أحبَّ أن يرجع بعمرة قبل الحج فليفعل"[(١)].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أباح لهم العودة، ولم يكن بينهم وبين الحج إلا أيام يسيرة، مع القدرة والتمكن، فدل على أن الأمر على التراخي[(٢)].

وعلى ما سبق يمكن القول بترجيح القول بوجوب الحج على التراخي، مع التنبيه على ضرورة المسارعة والمبادرة إلى الحج للمستطيع، وذلك لأمرين:

الأول: أن كلا الفريقين متفِقٌ على أن مَن غلَبَ على ظنّه فواتُ الحجِّ لعذرٍ أو غيره، فإنه يجب عليه الحجُّ على الفور، بلا تراخ[(٣)].

الثاني: أن كلا الفريقين متفقٌ على أن من أَخّره بعد التمكُّنِ حتى فجأه الموت، ولم يحج أنه عاصٍ[(٤)]. والله أعلم.

---

(١) رواه الحاكم في «المستدرك» (٦٥٩/١) وقال: «صحيح الإسناد»، ووافقه الذهبي.

(٢) المجموع للنووي (٨٩/٧)

(٣) قال صاحب أضواء البيان (١٠٩/٥): «ومحلّ الخلاف المذكور ما لم يخش الفوات بسبب من أسباب الفوات، فإن خشيه وجب عندهم على الفور اتفاقًا. وقال ابن رشد الجد (٢٨٩/١): «فإذا قلنا أنه على التراخي فله حالة يتعيّن فيها، وهو الوقت الذي يغلب على الظن فواته بتأخيره عنه».

(٤) قال النووي في شرح المهذب (٩٢/٧): «إذا وجب عليه القضاءُ وتمكن من أدائه واستقر وجوبه، فمات بعد ذلك، ولم يحج، فقد سبق أنه يجب قضاؤه، وهل نقول مات عاصيًا؟ فيه أوجه مشهورة في كتب الخراسنيين؛ أصحها، وبه قطع جماهير العراقيين، ونقل أبو الطيب وآخرون الاتفاق عليه: أنه يموت عاصيًا، واتفق الذين ذكروا في المسألة خلافًا على أن هذا هو الأصح».

مسألة (٢): قضاء الصلاة الفائتة على الفور

اختار ابن تيمية أن من فاتته صلوات لزمه قضاؤها على الفور.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الصلاة الفائتة مأمور بقضائها أمرًا مطلقًا، والأمر المطلق على الفور، فكان قضاء الصلاة واجبًا على الفور.

قال ابن تيمية: « قضاء الفائتة على الفور فرض؛ لقوله: " من نام عن صلاة أو نسيها، فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك"[(١)]»[(٢)].

وقضاء الفائتة على الفور هو قول جمهور العلماء؛ أبي حنيفة[(٣)]، ومالك[(٤)]، وأحمد[(٥)].

وأما الشافعي فقد فرَّق بين الفائتة بعذر فقال: يقضيها على التراخي، والفائتة بغير عذر، فقال: يقضيها على الفور تغليظًا عليه لتفريطه بتركها[(٦)].

---

(١) رواه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة وفضلها، باب: من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، برقم (٥٩٧)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، برقم (٦٨٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢١٢)، وانظر: (٢٢/١٠٨)

(٣) إعلاء السنن للتهانوي (٥/٢٠٢٢)

(٤) قال في « الشرح الكبير» (١/٢٦٣): «وجب فورًا قضاء صلاة فائتة على نحو ما فاتته من سفرية، وحضرية، وسرية، وجهرية». قال الدسوقي في « الحاشية »: « قوله: " فورًا " أي على الراجح خلافًا لمن قال: إنه واجب على التراخي، وخلافا لمن قال: إنه ليس بواجب على الفور، ولا على التراخي».

(٥) قال المرداوي في «الإنصاف»(١/٤١٠): « ومن فاتته صلوات: لزمه قضاؤها على الفور. هذا المذهب. نص عليه. وعليه جماهير الأصحاب».

(٦) قال النووي في «المجموع» (٣/٧٤): « من لزمه صلاة فائتة لزمه قضاؤها سواء فاتت بعذر أو بغيره، فإن كان فواتُها بعذر كان قضاؤها علي التراخي، ويستحب أن يقضيها علي الفور، قال صاحب التهذيب: وقيل: يجب قضاؤها حين ذكر للحديث، والذي قطع به الأصحاب أنه يجوز تأخيرها لحديث عمران بن حصين، وهذا هو المذهب. وإن فوتها بلا عذر؛ فوجهان كما ذكر المصنف: أصحهما عند العراقيين: أنه يستحب القضاء على الفور، ويجوز التأخير كما لو فاتت بعذر،

ووجه قول الشافعي في أن قضاء الفائتة على التراخي: ما في الصحيحين عن عمران ابن حصين رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمَا، قال: كنا في سفر مع النبي ﷺ، وإنا أسرينا حتى إذا كنا في آخر الليل، وقعنا وقعة، ولا وقعة أحلى عند المسافر منها، فما أيقظنا إلا حر الشمس، فلما استيقظ النبي ﷺ شكوا إليه الذي أصابهم، فقال: " لا ضير – أو لا يضير- ارتحلوا. فارتحل، فسار غير بعيد، ثم نزل فدعا بالوضوء فتوضأ، ونودي بالصلاة فصلي بالناس[١].

وجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أَخَّر قضاء الفائتة حتى خرج من الوادي، ولو كان على الفور ما أخرها[٢].

وأجيب: بأن التأخير كان لمانع[٣]، وقد ورد بيان ذلك فيما رواه مسلم عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال بعد الأمر بالارتحال من ذلك الموضع الذي ناموا فيه: " فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان"[٤]، وعند أبي داود من حديث ابن مسعود: " "[٥].

فلما كان هذا التأخير لمانع خاص، كان الأمر بقضاء الفوائت على ظاهره الذي أمر النبي ﷺ به، وهو وقت التذكر على الفور دون تراخ.

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، وأن قضاء الفوائت يجب على الفور، وهو مذهب جمهور العلماء، والله أعلم.

وأصحهما عند الخراسانيين: أنه يجب القضاء علي الفور، وبه قطع جماعات منهم، أو أكثرهم، ونقل إمام الحرمين اتفاق الأصحاب عليه، وهذا هو الصحيح؛ لأنه مفرط بتركها. وانظر: شرح النووي لمسلم (٥/٢٥٥) ط: قرطبة.

(١) رواه البخاري، كتاب التيمم، باب: الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء، برقم (٣٤٤)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، برقم (٦٨٢).

(٢) المهذب مع المجموع (٣/٧٣)

(٣) إعلاء السنن للتهانوي (٥/٢٠٢٢)

(٤) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، واستحباب تعجيل قضائها، برقم (٦٨٠)

(٥) رواه أبي داود، كتاب الصلاة، باب: في من نام عن الصلاة أو نسيها، برقم (٤٣٦)



قاعدة (٣٨) العمل الواحد قد يكون مأمورًا به من وجه منهيًّا عنه من وجه آخر[1]

معنى القاعدة:

أن الشيء الواحد قد يتوارد عليه أمر ونهي باعتبارين مختلفين، بحيث يكون مأمورًا به، مطلوبَ الفعل من جهة، ومنهيًا عنه، مطلوب الترك من جهة أخرى، كالصلاة في الدار المغصوبة، فهي مأمورٌ بها من حيث إنها صلاة، منهيٌّ عنها من حيث إنها شغل ملك الغير عدوانًا.

ويتناول الأصوليون هذه القاعدة في مسألة: "الجمع بين الحظر والوجوب في الفعل الواحد"، ويُخرِّجون عليها مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة[2].

ولتحرير محل النزاع في هذه القاعدة: فإن الأصوليين قد اتفقوا على أن الشيء الواحد بالشخص لا يكون حرامًا وواجبًا من جهة واحدة، كأن يقال: صم غدًا، ولا تصم غدًا.

قال الصفي الهندي: « اعلم أن العقلاء قد اتفقوا على أن الشيء الواحد بالشخص باعتبار واحد لا يجوز أن يكون حرامًا وواجبًا، وطاعة ومعصية لاستحالة اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، إلا من جوز

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٦)

(٢) انظر: المستصفى (١/٢٥١)، والمحصول للرازي (٢/٢٨٥)، والإحكام للآمدي (١/١٥٥)، وبيان المختصر (١/٣٧٧)، ورفع الحاجب (١/٥٣٩)، والبحر المحيط (١/٢٦٢)، والتحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٩٤٩)، وقواطع الأدلة (١/٢٤٠)، نهاية الوصول للصفي الهندي (٢/٦٠٠)

التكليف بالمحال»[(١)].

أما الشيء الواحد بالشخص إذا كان له جهتان مختلفتان كالصلاة في الأرض المغصوبة، فهذا مما اختلف فيه الأصوليون، وقد ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقوال العلماء في المسألة، فقال: « والناس فيها على أربعة أقوال:

منهم من يقول: يمتنع عقلا ويبطل شرعًا. وهو قول طائفة من متكلمي أصحابنا وفقهائهم.

ومنهم من يقول: يجوز عقلا، لكن المانع سمعي. وهذا قد يقوله أيضا من لا يرى الإجزاء من أصحابنا ومن وافقهم، وهو أشبه عندي بقول أحمد ؛ فإن أصوله تقتضي أنه يجوز ورود التعبد بذلك كله، وهذا هو الذي يشبه أصول أهل السنة وأئمة الفقه.

ومنهم من يجوزه عقلاً وسمعًا كأكثر الفقهاء.

ومنهم من يمنعه عقلاً، لكن يقول: ورد سمعًا، وهذا قول ابن الباقلاني[(٢)]، وأبي الحسن[(٣)]، وابن الخطيب[(٤)]، زعموا أن العقل يمنع كون الفعل الواحد مأمورًا به

---

(١) نهاية الوصول (٦٠٠/٢)، وقد نقل الإجماع كذلك: الآمدي في «الإحكام» (١٥٥/١)، والزركشي في «البحر المحيط» (٢٦٢/١).

(٢) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر ابن الباقلاني، البصري، المتكلم، الأصولي، صاحب التصانيف، قال ابن تيمية: هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده. من تصانيفه: «التقريب والإرشاد» توفي ٤٠٣هـ انظر: ترتيب المدارك (٥٨٥/٤)، سير أعلام النبلاء (١٩٠/١٧)، شذرات الذهب (١٦٨/٣).

(٣) لعله أبو الحسن ابن الأستاذ أبي عاصم محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الله العَبَّادي المروزي، كان من كبار الخراسانيين، من مصنفاته: كتاب الرقم، توفي ٤٩٥هـ انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢١٤/٢)، والسير (١٨٥/١٩)، طبقات الشافعية للإسنوي (٨٠/٢)، طبقات ابن هداية الله (١٨٤)

(٤) هو الفخر الرازي، محمد بن عمر بن الحسين القرشي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي الشافعي، المعروف بابن الخطيب، صاحب المصنفات المشهورة، كـ «المحصول في أصول الفقه»، و«مفاتيح الغيب» في التفسير، كان أوحد زمانه في المنقول والمعقول، توفي سنة ٦٠٦هـ انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٣٣/٥)، سير أعلام النبلاء (٥٠٠/٢١)، البداية والنهاية (١١/١٧)

منهيًّا عنه ولكن لما دلَّ السمع؛ إما الإجماع أو غيره على عدم وجوب القضاء، قالوا: حصل الإجزاء عنده لا به. وهذا القول عندي أفسد الأقوال[١]»[٢].

ثم بين ابن تيمية اختيارَه فقال: « والصواب: أن ذلك ممكن في العقل. فأما الوقوع السمعي فيُرجع فيه إلى دليله»[٣].

فاجتماع الأمر والنهي في العمل الواحد باعتبارين لا مانع منه عقلا عند ابن تيمية، وأما حكم الفعل من جهة الشرع فهذا يختلف بحسب كل فعل.

وأما أكثر الأصوليين فإنهم يحكون خلاف العلماء في المسألة تخريجًا على أقوالهم في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة.

وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه يجوز عقلا وسمعًا أن يكون الشيء الواحد واجبًا حرامًا معًا باعتبارين مختلفين، ويتخرج هذا على قول مَن يصحح الصلاة في الدار المغصوبة، وهم أكثر الأصوليين والفقهاء من الحنفية[٤]، والشافعية[٥]، والمالكية[٦]. وهو رواية عن أحمد اختارها بعض الحنابلة[٧].

---

(١) هذا القول قد رده جمهور الأصوليين، حتى قال ابن السمعاني في «القواطع» (٢٤٩/١): « وقد نقل بعض المتأخرين من أصحابنا عن القاضي أبي بكر الباقلاني كلامًا غير مفهوم في هذه المسألة، وهو أن صلاة الإنسان في الأرض المغصوبة لا تقع مأمورًا بها، ولكن يسقط الأمر بالصلاة عندها كما يسقط الأمر بأعذار تطرأ من الجنون وغيره، وهذا هذيان، فأعرضنا عنه، والله أعلم».

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩٦/١٩)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩٦/١٩)

(٤) أصول السرخسي (٨١/١)

(٥) نهاية الوصول (٦٠٣/٢)، والبحر المحيط (٢٦٢/١)

(٦) نفائس الأصول (١٦٨٠/٤)، نثر الورود شرح مراقي السعود (١٧٥/١، ١٧٦)

(٧) كالخلال، وابن عقيل، والطوفي. انظر: شرح مختصر الروضة (٣٠٧/١)، والتحبير (٩٥٨/٢)

وهو اختيار الغزالي[(١)]، والآمدي[(٢)]، وابن الحاجب[(٣)].

ووجه هذا القول: أن متعلق الطلب ومتعلق النهي متغايران، فكانا كاختلاف المحلين، لأن كل واحدة من الجهتين مستقلة عن الأخرى، واجتماعهما إنما هو باختيار المكلف، فليسا متلازمين، فلا تناقض[(٤)].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « وذلك أنَّ كون الفعل الواحد محبوبًا مكروهًا ؛ مرضيا مسخوطا؛ مأمورًا به منهيًا عنه ؛ مقتضيًا للحمد والثواب، والذم والعقاب، ليس هو من الصفات اللازمة كالأسود والأبيض ؛ والمتحرك والساكن، والحي والميت ؛ وإن كان في هذه الصفات كلام أيضا.

وإنما هو من الصفات التي فيها إضافة متعدية إلى الغير مثل كون الفعل نافعًا وضارًّا، ومحبوبًا ومكروهًا»[(٥)].

ثم أجاب الشيخ عمن زعم أن ذلك ممتنع؛ لأنه جمع بين النقيضين، بقوله: «الجمع بين النقيضين ممتنع في الخبر فإذا قلت: صلَّى زيد هنا، لم يصل هنا، امتنع ذلك ؛ لأن الصلاة هنا إما أن تكون وإما أن لا تكون، وكونها هو عينها وما يتبعه من الصفات اللازمة التي ليس فيها نسبة وإضافة وتعلق، فأما الجمع بينهما في الإرادة والكراهة،

---

(١) قال في «المستصفى» (١/٢٥٤): « الفعل وإن كان واحدا في نفسه؛ فإذا كان له وجهان متغايران: يجوز أن يكون مطلوبا من أحد الوجهين، مكروهًا من الوجه الآخر، وإنما المحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه».

(٢) الإحكام (١/١٥٦)

(٣) بيان المختصر (١/٣٧٩).

(٤) التحبير شرح التحرير للمرادوي (٢/٩٥٨)

(٥) مجموع الفتاوى (١٢/٢٩٦)

والطلب والدفع، والمحبة والبغضة، والمنفعة والمضرة، فهذا لا يمتنع...

وهذه حال ما اجتمع فيه مصلحة ومفسدة من جميع الأمور.

لكن التحقيق أن الفعل المعيَّن كالصلاة في الدار المعينة لا يؤمر بعينها وينهى عن عينها؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، فإنه تكليف للفاعل أن يجمع بين وجود الفعل المعين وعدمه، وإنما يُؤمَر بها من حيث هي مطلقة، ويُنهَى عن الكون في البقعة، فيكون مورد الأمر غير مورد النهي، ولكن تلازما في المعين.

والعبد هو الذي جمع بين المأمور به والمنهي عنه، لا أن الشارع أمره بالجمع بينهما، فأمره بصلاة مطلقة ونهاه عن كَونٍ مُطلَقٍ... »[١].

القول الثاني: لا يمتنعُ عقلاً أن يجتمعَ الأمرُ والنهي في الفعل الواحد، ولكن لا يصح الفعل شرعًا لاجتماعهما، وهذا القول يتخرج على قول من لا يصحح الصلاة في الدار المغصوبة، وهو قول أحمد في المشهور عنه، وعليه أكثر أصحابه[٢]، وقول أهل الظاهر[٣].

ووجه هذا القول: أن تعلق الوجوب والحرمة بفعل المكلف، وهما متلازمان في هذه الصلاة، فالواجب متوقف على الحرام، وما لا يتم الواجب إلا به واجب، فيكون الحرام واجبًا، وهو تكليف بالمحال.

---

(١) مجموع الفتاوى(١٩/٢٩٩)

(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٩٥٤)، وشرح الكوكب المنير (١/٣٩١)

(٣) الإحكام لابن حزم (٣/٩٥، ٦٠)

كما أن شغل الحيز حرام، وهو داخل في مفهومي الحركة والسكون الداخلين في مفهومها، فدخل في مفهومها؛ لأنه جزؤها، فالصلاة التي جزؤها حرام غير واجبة، لوجوب الجزء الحرام إن استلزم وجوبها وجوب أجزائها، وإلا كان الواجب بعض أجزائها لا نفسها، لتغاير الكل والجزء[1].

والملاحظ من وجه الدلالة أنهم لا يمنعون كون الفعل الواحد مأمورًا به من جهة منهيًا عنه من جهة أخرى، ولكنهم يرون أن الجهتين متلازمتان في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، بحيث لا يمكن أن تصح الصلاة بهذا التلازم.

القول الثالث: أنه يمتنع عقلًا أن يجتمع الأمر والنهي في الفعل الواحد، ويصح الفعل شرعًا، وهو يتخرج على قول من يقول إن الصلاة في الدار المغصوبة يسقط الفرض عندها لا بها، وهو قول أبي بكر الباقلاني[2]، والرازي[3].

ووجه هذا القول: أن العقل يحيل اجتماع النقيضين، فلا تكون العين الواحدة كالصلاة مأمورًا بها منهيًا عنها، فلا تقع الصلاة في الدار المغصوبة مأمورًا بها، وإنما سقط الوجوب عندها؛ لأن أئمة السلف رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ لم يكونوا يأمرون الظلمة بإعادة الصلاة التي أقاموها في الدور المغصوبة؛ فكان ذلك إجماعًا على سقوط

---

(١) التحبير شرح التحرير (٢/٩٦١)، وقواطع الأدلة (١/٢٤١، ٢٤٢)، المحصول (٢/٢٨٩)

(٢) نقله عنه أكثر الأصوليين: كأبي المعالي في «البرهان» (١/٢٨٤) ف(١٩٥)، والغزالي في «المستصفى» (١/٢٥٣)، والرازي في «المحصول» (٢/٢٩١)

(٣) قال الرازي في «المحصول» (٢/٢٩٠، ٢٩١): «الصلاة في الدار المغصوبة وإن لم تكن مأمورًا بها إلا أن الفرض يسقط عندها لا بها؛ لأنا بينا بالدليل امتناع ورود الأمر بها، والسلف أجمعوا على أن الظلمة لا يؤمرون بقضاء الصلوات المؤداة في الدور المغصوبة ولا طريق إلى التوفيق بينهما إلا ما ذكرناه، وهو مذهب القاضي أبي بكر رَحِمَهُ اللهُ والله أعلم».

التكليف عند فعلها لا بها[1].

وأجيب عن ذلك بأمرين:

الأول: بأن اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد من جهتين غير ممتنع؛ بحسب النسبة والإضافة والتعلق، وقد قال تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ [البقرة:٢١٩][2].

ووجه الدلالة: أنه قد اجتمع في الخمر الإثم والنفع، وهما متناقضان، وإنما جاز ذلك؛ لأن اجتماعهما من جهتين مختلفتين.

الثاني: أن دعوى الإجماع غير مسلَّم بها.

قال أبو المعالي: « والذي ادعاه -الباقلاني- من الإجماع لا يُسلَّم؛ فقد كان في السلف متعمقون في التقوى، يأمرون بالقضاء بدون ما فرضه القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وتقدير الإجماع مع ظهور خلاف السلف عَسِر، ثم إن صَحَّ عنهم ما ذكروه، فكما نُقل عنهم سقوطُ الأمر، نُقل عنهم أن المُوقَعَ صلاةٌ مأمورٌ بها»[3].

وقال ابن مفلح: «وادعى ابن الباقلاني الإجماع، وهي دعوى لا دليل عليها، ولا إجماع. ثم لا وجه لسقوط العبادة عند فعل باطل، ومع أنه لا يعرف عن أحد قبله، ولا يبعد أنه خلاف الإجماع»[4].

---

(١) المحصول (٢/٢٨٨-٢٩٠)
(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٣٠٥)
(٣) البرهان (١/٢٨٨) فقرة (٢٠١)
(٤) أصول ابن مفلح (١٨٣)

فإذا تبين ضعف القول الثالث، فيبقى القولان الآخران لهما وجههما من النظر، فضلا عن كونهما لا يَمنعان - في الجملة - اجتماعَ المأمور به، والمنهي عنه في الشيء الواحد باعتبارين، لكن القول الأول يرى أن هذا الاجتماع بين المأمور به والمنهي عنه لا يمنع صحة العبادة، والقول الثاني يرى أن هذا الاجتماع مفسدٌ للعبادة.

أما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فله مسلك وسط، وهو أنه يرى أن الاجتماع واقع بين المأمور به والمنهي عنه، وأما صحة العبادة فيرجع فيها إلى دليلها الخاص. وهو المراد بقوله السابق: « والصواب: أن ذلك ممكن في العقل. فأما الوقوع السمعي فيُرجع فيه إلى دليله». والله أعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١) : صحة الصلاة في الأرض المغصوبة

اختار ابن تيمية أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، لكن لا تبرأ بها ذمة المصلي كبراءة من صلى صلاة تامة، بل يبقى عليه إثم الظلم يُنقِص من صلاته بقدره، ولا يعاقب كعقوبة من لم يصل؛ بل يعاقب على قدر ذنبه(١).

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الصلاة في الدار المغصوبة مأمورٌ به من جهة فعل الصلاة، ومنهي عنه من جهة الغصب، والجهتان منفكتان، فالنهي منصرف إلى الغصب، لا إلى فعل الصلاة، فلا تبطل الصلاة بذلك.

ومع القول بصحة الصلاة، فإن للغصب أثرًا في تمام الصلاة، بحيث يُنقص من ثوابها بمقدار إثم الغصب، وقد تصير الصلاة تامة إذا ما دفع الغاصب الحق إلى صاحبه، ورد عليه ما غصبه.

وإلى هذه الدقيقة أشار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: « وكذلك الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بآلة مغصوبة، وطبخ الطعام بحطب مغصوب، وتسخين الماء بوقود مغصوب: كل هذا إنما حَرُم لما فيه من ظلم الإنسان، وذلك يزول بإعطاء المظلوم حقه، فإذا أعطاه ما أخذه من منفعة ماله، أو من أعيان ماله؛ فأعطاه كري الدار،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨٦)

وثمن الحطب، وتاب هو إلى الله تعالى من فعل ما نهاه عنه، فقد برئ من حق الله، وحق العبد، وصارت صلاته كالصلاة في مكان مباح. والطعام كالطعام بوقود مباح؛ والذبح بسكين مباحة»[١].

وقد اختلف الأئمة في صحة الصلاة في الدار المغصوبة بعد وقوع الاتفاق على حرمتها[٢].

فذهب جمهور العلماء كأبي حنيفة[٣]، و مالك[٤]، والشافعي[٥]، وأحمد في رواية[٦] إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة.

ولكن هل يثاب المصلي في الدار المغصوبة على صلاته ؟

نقل النووي أن المحفوظ من كلام أصحابه الشافعية بالعراق أن الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، يسقط بها الفرض، ولا ثواب فيها[٧]. ونقل النووي عن ابن الصباغ[٨] قولَه: إنا إذا قلنا بصحة الصلاة ينبغي أن يحصل الثواب، فيكون مثابًا على

(١) مجموع الفتاوى (٢٨٦/٢٩)

(٢) قال النووي في «المجموع» (١٦٩/٣): «الصلاة في الأرض المغصوبة حرام بالإجماع».

(٣) قال السرخسي في «أصوله» (٨١/١): «والصلاة في الأرض المغصوبة منهي عنها لمعنى شغل ملك الغير بنفسه، وذلك مجاور لفعل الصلاة جمعًا، غير متصل به وصفا، فعرفنا أن قبحه لمعنى في غيره، وحكم هذا النوع أنه يكون صحيحًا مشروعًا بعد النهي».

(٤) قال صاحب «الفواكه الدواني» (٢٠٠/١): «والدار المغصوب لا تجوز الصلاة فيها، ولكن لا إعادة معها على المشهور».

(٥) قال الشيرازي في «المهذب» (١٢٣/١): «ولا يجوز أن يصلي في أرض مغصوبة؛ لأن اللبث فيها يحرم في غير الصلاة، فلأن يحرم في الصلاة أولى، فإن صلى فيها صحت صلاته؛ لأن المنع لا يختص بالصلاة فلا يمنع صحتها».

(٦) الإنصاف (٤٥١/١)، والمغني (٤٧٦/٢)

(٧) المجموع (١٦٩/٣)

(٨) هو عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن جعفر أبو نصر ابن الصباغ البغدادي الشافعي، فقيه العراق، مصنف كتاب «الشامل» كان يقدم على الشيخ أبي إسحاق في معرفة المذهب. توفي سنة ٤٧٧هـ انظر ترجمته في: تاريخ الإسلام (٤٠٩/١٠)، وتهذيب الأسماء والصفات (٢٩٩/٢)، والبداية (٩١/١٦)

فعله عاصيًا بمقامه، قال القاضي أبو منصور[١]: وهذا هو القياس إذا صححناها[٢].

وقال الحافظ العراقي: « ينبغي أن يُقابَل بين ثواب العبادة، وإثم المكث في المغصوب، فإن تكافآ أحبط العملُ الثواب، وإن زاد ثوابُ الصلاة بقي له قدر من الثواب لا يضيع، وحينئذ فلا يطلق انتفاء الثواب لحصول بعضه في بعض الأحوال»[٣].

قال المرداوي تعليقًا على كلام العراقي:

« وهو حسن، وأحسن منه أن يقال: إن عليه بالغصب إثمًا، وله بالصلاة ثوابًا، فلو زاد إثمُ الغصب على ثوابِ العبادةِ بقي عليه شيءٌ من الإثم، كما لو زادَ ثوابُ العبادة بقي له شيءٌ من الثواب، وإن تساويا كان له ثواب العبادة، وعليه إثم الغصب، فالثواب يضاف إلى حسناته، والإثم يضاف إلى سيئاته، وكذا لو زاد أحدهما»[٤].

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد نبَّه على أنه يمكن أن ينتفي في حقه جميع الإثم إذا تاب من الغصب، وأعاد المغصوب لصاحبه.

وذهب الإمام أحمد في المشهور إلى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة[٥].

ووجه قوله: أن الصلاة في الدار المغصوبة لا تنفك فيها جهة الصلاة المأمور

---

(١) هو أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الواحد أبو منصور ابن الصباغ البغدادي، تفقَّه على عمه أبي نصر صاحب «الشامل» وجمع لعمه فتاوى وعلق عليها، وتفقه كذلك على أبي الطيب الطبري، وغيره، وكان ثقة فقيهًا حافظًا، ناب في القضاء، وله مصنفات. توفي سنة ٤٩٤ هـ انظر ترجمته في: طبقات ابن السبكي (٣/٣٤)، وطبقات ابن قاضي شهبة (١/٢٦٢)، والبداية (١٦/١٧٧).

(٢) المجموع للنووي (٣/١٦٩)

(٣) الغيث الهامع (١/١٢٢)

(٤) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢/٩٦٠)

(٥) قال المرداوي في «الإنصاف» (١/٤٥١): « والموضع المغصوب لا تصح الصلاة فيه، وهو المذهب، وعليه جمهور الأصحاب، وقطع به كثير منهم في المختصرات، وهو من المفردات».

بها، عن الغصب المنهي عنه، لأن حركاته وسكناته من القيام، والركوع، والسجود أفعال اختيارية هو عاص بها، منهي عنها(١).

مع كون الإمام أحمد يتفق مع الجمهور في أصل القاعدة الأصولية، وهي أن الفعل الواحد قد يكون مأمورًا به من جهة، منهيًّا عنه من جهة أخرى.

ولذاك فإن سبب الخلاف بين الحنابلة والجمهور لا يعود إلى القاعدة المخرَّج عليها هذا الفرع، وإنما يعود إلى اختلافهم في انفكاك الجهة بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب.

فالحنابلة يقولون إن الصلاة في الدار المغصوبة لا تنفك فيها الجهة؛ لأن نفس شغل أرض الغير بحركات الصلاة حرام، فهي باطلة.

والجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية، يقولون: الجهة منفكة بين نفس فعل الصلاة، وبين الغصب، فالمصلي مأجور على صلاته، آثم بغصبه(٢).

ولعل الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء؛ لأن النهي لا يعود إلى نفس الصلاة، بل للغصب، ولكن يبقى عليه إثم الغصب، ولا يكون كمن صلى صلاة تامة كما ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله تعالى أعلم.



(١) المغني (٢/٤٧٧)
(٢) مذكرة أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي. ص(٢٤٢)

مسألة (٢): صحة الحج بالمال الحرام

فقد ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ إلى صحة الحج بالمال الحرام، وإن كان الحاج يأثم بذلك، فإن تاب من المال الحرام فقد طاب له الحج[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الحج بمال محرم مأمور به من جهة الفعل وهو قصد البيت الحرام، ومنهي عنه من جهة إنفاق المال المحرم فيه، والجهتان متغايرتان، فيصح الحج، ويأثم بإنفاق المال المحرم.

والقول بصحة الحج بمال محرم، بحيث يسقط الفرض عن فاعله، هو قول جمهور العلماء؛ أبي حنيفة[٢]، ومالك[٣]، والشافعي[٤]، وأحمد في رواية[٥].

وأما الإمام أحمد في المشهور عنه فذهب إلى أن الحج بمال محرم لا يصح، ولا يجزئ[٦].

ووجه قوله: أن الحج قربة وطاعة، وقيامه وقعوده وسيره بمحرم منهي عنه، فلا

---

(١) المستدرك على مجموع الفتاوى (١٨٩/٣)

(٢) قال ابن عابدين في «حاشيته» (٤٥٣/٣): «إن الحج نفسه الذي هو زيارة مكان مخصوص.. ليس حرامًا، بل الحرامُ هو إنفاق المال الحرام، ولا تلازم بينهما»

(٣) قال في «شرح منح الجليل» (٤٤١/١): «وصح الحج فرضًا كان أو نفلا بإنفاق المال الحرام، فيسقط به طلب الفرض، والنفل، وعصى: أي أثم بإنفاق المال الحرام». وانظر: مواهب الجليل (٤٩٧/٣).

(٤) قال النووي في «المجموع» (٥١/٧): «إذا حج بمال حرام، أو راكبًا دابة مغصوبة: أثم، وصح حجه، وأجزأه عندنا... ودليلنا: أن الحج أفعال مخصوصة، والتحريم لمعنى خارج عنها».

(٥) قال المرداوي في «الإنصاف» (١٩٤/٦): «وقيل عنه: يجزئه مع الكراهة قاله ابن أبي موسى، واختاره ابن عقيل. قال الحارثي: وهو أقوى. قلت: وهو الصواب فيجب بدل المال دينا في ذمته».

(٦) قال المرداوي (١٩٤/٦): «الحج بمال مغصوب... والصحيح من المذهب أنه لا يصح. نص عليه... وهو من مفردات المذهب».

يكون متقربًا بما هو عاصٍ به، و لا مأمورًا بما هو منهي عنه[1].

وحاصل الخلاف يعود إلى ما سبق التنبيه عليه في المسألة السابقة، وهو اختلاف النظر في مدى انفكاك جهة الأمر عن جهة النهي.

فمن رأي أن جهة الأمر بالحج مغايرة لجهة الغصب المنهي عنه، ذهب إلى صحة الحج، مع التأثيم لإنفاقه مالاً محرمًا، وهم الجمهور.

وأما من رأي أن أعمال الحج لا تنفك عن النفقة الحرام، بل هي لازمة له، ذهب إلى عدم صحة الحج، وهم الحنابلة.

ولعل ما ذهب إليه الجمهور هو الراجح؛ تخريجًا على القاعدة بأن العمل الواحد قد يكون مأمورًا به من وجه، منهيًا عنه من وجه آخر، بحيث يجتمع في العمل الواحد الثواب والإثم، والمدح والذم، كما نص على ذلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ والله أعلم.



(١) شرح منتهى الإرادات للبهوتي (١/٣٠٥)



قاعدة (٣٩) النهي يقتضي الفساد أو رجحانه[1]

معنى القاعدة:

أن الشارع إذا نهى عن شيء ما، فإن ذلك يدل على أن المنهيَّ عنه يتضمن فسادًا محضًا أو فسادًا راجحًا على ما فيه من مصلحة؛ لأن الشارع لا ينهى إلا عما فيه مفسدة محضة أو مفسدة غالبة.

وهذا النهي يقتضي وجوبَ اجتنابِ المنهيِّ عنه، وحرمةَ فعله؛ لأنه لا يُشرَع التزامُ الفساد ممن يُشرَع له دفعه، سواء أكان النهيُ متعلقًا بعين المنهي عنه، أم شرطه، أم وصفه الملازم، أو غير الملازم، وسواء أكان النهي في العبادات أو المعاملات.

فكل نهي عند ابن تيمية يدل على فساد المنهي عنه في الجملة.

وأما من جهة التفصيل فابن تيمية ينظر إلى المنهي عنه من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة الحق الذي يتعلق به النهي، وهذا قسمان:

الأول: ما كان النهي عنه لحق الله ﷻ.

والثاني: ما كان النهي عنه لحق الآدميين.

فأما ما كان النهي عنه لحق الله ﷻ: فهذا يقتضي فساد المنهي عنه مطلقًا، سواء أكان النهي في العبادات أم المعاملات، وسواء أكان النهي لعينه، أم لوصفه اللازم، أم غير اللازم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٢٥)

وأما المنهي عنه لحق الآدميين، فيُرجع فيه لصاحب الحق؛ إن شاء أمضاه وأسقط حقه؛ وإن شاء أبطله؛ وذلك لأنه متى رضيه فقد زال مقتضى النهي.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان ذلك: « والتحقيق: أن هذا النوع لم يكن النهي فيه لحق الله ، كنكاح المحرمات، والمطلقة ثلاثا، وبيع الربا؛ بل لحق الإنسان ؛ بحيث لو علم المشتري أن صاحب السلعة ينجش، ورضي بذلك جاز، وكذلك إذا علم أن غيره ينجش. وكذلك المخطوبة متى أذن الخاطب الأول فيها جاز.

ولما كان النهي هنا لحق الآدمي: لم يجعله الشارع صحيحا لازمًا كالحلال ؛ بل أثبت حق المظلوم وسلطه على الخيار، فإن شاء أمضى وإن شاء فسخ، فالمشتري مع النجش إن شاء رد المبيع فحصل بهذا مقصوده، وإن شاء رضي به إذا علم بالنجش، فأما كونه فاسدًا مردودًا، وإن رضي به: فهذا لا وجه له.. »[1].

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التفرقة بين المنهي عنه لحق الله، والمنهي عنه لحق الآدميين، قد حكاه الشريف التلمساني المالكي، وذكر أنه تحقيق المذهب، فقال: « وتحقيق المذهب أن النهي عن الشيء إن كان لحق الله تعالى، فإنه يفسد المنهي عنه، وإن كان لحق العبد فلا يفسد المنهي عنه»[2].

واستدل التلمساني على ذلك بنهي النبي ﷺ عن التصرية، فقال: « لا تُصَرُّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعًا

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨٥)

(٢) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. ص(٤٢١، ٤٢٢)

من تمر»[١].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ لم يحكم بفسخ البيع، ولو كان مفسوخًا لم يجعل للمشتري خيارًا في الإمساك، فلما جعل له الخيار في الإمساك دل على أنه لم يفسخه، وذلك لأن الحق فيه للعبد لا لله تعالى[٢].

وقد حكى هذا القول كذلك الحافظ العلائي في كتابه «تحقيق المراد»[٣] عن المازري المالكي، فقال: « ذكر الإمام المازري في «شرح البرهان»[٤] عن شيخه - وأظنه أبا الحسن اللخمي - قولاً بالتفصيل في المنهيات، لم أظفر به حتى وصلت إلى هنا، وهو مباين لما تقدم من المذاهب، ويتحصل منه زيادة قول آخر في المسألة، وهو أن ما كان النهي عنه لحق الخلق، فإنه لا يدل على الفساد، وجعل هذا التفصيل طريقًا إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة؛ لأن النهي عنها لحق الخلق، وتزول المعصية بإسقاط المالك حقه، وبالإذن له؛ بخلاف ما هو لحق الله تعالى، فإنه لا يسقط بإذن أحد، ولا بإسقاطه»[٥].

ثم استغرب العلائي هذا القول بعد إيراده استدلال المازري بحديث التصرية،

---

(١) رواه البخاري، كتاب البيوع، باب: النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم، برقم (٢١٤٨) واللفظ له، ومسلم، كتاب البيوع، باب: حكم بيع المصراة برقم (١٥٢٤).

(٢) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. ص(٤٢٢).

(٣) تحقيق المراد من أن النهي يقتضي الفساد. ص(٤٠٧)، وقد نقل الزركشي كلام العلائي بتمامه في «البحر المحيط» (٤٤٦/٢).

(٤) وهنا النقل لم أجده في كتاب المازري المطبوع باسم «إيضاح المحصول من برهان الأصول». فلعل في المطبوع سقطًا لا سيما أن محقق «الإيضاح» ذكر أنه اعتمد على مخطوطة واحدة. انظر: (٤٥)، والله أعلم.

(٥) تحقيق المراد. ص(٤٠٨).

فقال: «وهذا القول غريب جدا؛ ومقتضاه بأن النهي في العبادات يقتضي الفساد مطلقًا؛ لأن جميع مناهيها لحق الله تعالى، والتفصيل إنما هو في غيرها»[1].

والمتأمل في كلام العلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يجد أن آخره يخالف أوله؛ حيث جعل مقتضى هذا القول فسادَ العباداتِ مطلقًا، مع أنه قد حكى أن المازري توصَّل بهذا القول إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وهي عبادة كما لا يخفى، فتبين من ذلك أن ما ألزمه العلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ للقائل بهذا القول لا يلزم، ومن ثَمَّ فإن القائلين به كابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يصححون بعض العبادات التي يكون النهي عنها لحق الخلق، كالصلاة في الدار المغصوبة، وكالذبح بسكين مغصوب، والحج بمال حرام.

والتحقيق في هذا المقام قد ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية بما يدفع الإشكال، فقال في بيان الأمور التي يجمعها حقان؛ حقٌّ لله، وحقٌّ للعبد: « الصلاة في الدار المغصوبة، والذبح بآلة مغصوبة، وطبخ الطعام بحطب مغصوب، وتسخين الماء بوقود مغصوب؛ كل هذا إنما حُرِّم لما فيه من ظلم الإنسان، وذلك يزول بإعطاء المظلوم حقه.

فإذا أعطاه ما أخذه من منفعة ماله، أو من أعيان ماله؛ فأعطاه كري الدار، وثمن الحطب، وتاب هو إلى الله تعالى من فعل ما نهاه عنه: فقد برئ من حق الله، وحق العبد، وصارت صلاته كالصلاة في مكان مباح، والطعام كالطعام بوقود مباح؛ والذبح بسكين مباحة، وإن لم يفعل ذلك كان لصاحب السكين أجرة ذبحه، ولا

(١) تحقيق المراد. ص(٤٠٨)

تحرم الشاة كلها؛ لأجل هذه الشبهة، وهذا إذا كان أكل الطعام ولم يوفه ثمنه؛ كان بمنزلة من أخذ طعاما لغيره فيه شركة: ليس فعله حراما، ولا هو حلالا محضا؛ فإن نضج الطعام لصاحب الوقود فيه شركة.

وكذلك الصلاة يبقى عليه إثم الظلم ينقص من صلاته بقدره، ولا تبرأ ذمته كبراءة من صلى صلاة تامة، ولا يعاقب كعقوبة من لم يصل؛ بل يعاقب على قدر ذنبه، وكذلك آكل الطعام يعاقب على قدر ذنبه؛ والله تعالى يقول: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨ ﴾ [الزلزلة] »[1].

الجهة الثانية: من جهة الغاية المقصودة من النهي، وهي قسمان كذلك:

الأول: إذا كان المقصود اجتناب المنهي عنه لذاته.

الثاني: إذا كان المقصود اجتناب المنهي عنه سدًّا للذريعة.

فأما الأول فالنهي فيه يقتضي فساد المنهي عنه؛ لأن المراد من النهي ذات المنهي عنه، بخلاف ما إذا كان المراد بالنهي سدَّ الذريعة، فهذا إن جُرِّد عن الذريعة لم يكن منهيًّا عنه، ولا ممنوعًا؛ لأنه لم يفض إلى الممنوع المحظور.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « فكل ما نهى الله عنه لا بد أن يشتمل على معنى فيه يوجب النهي، ولا يجوز أن ينهى عن شيء لا لمعنى فيه أصلا، بل لمعنى أجنبي عنه؛ فإن هذا من جنس عقوبة الإنسان بذنب غيره، والشرع منزَّه عنه.

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨٦)

لكن في الأشياء ما يُنهَى عنه لسد الذريعة، [فهو مجردٍ][1] عن الذريعة لم يكن فيه مفسدة، كالنهي عن الصلاة في أوقات النهي قبل طلوع الشمس وغروبها ونحو ذلك؛ وذلك لأن هذا الفعل اشتمل على مفسدة؛ لإفضائه إلى التشبه بالمشركين »[2].

فمن مجموع ما سبق يمكن القول بأن النهي عند الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقتضي فساد المنهي عنه في الجملة، ويُستَثْنى من ذلك أمران:

الأول: إذا تعلق النهي بحق الآدميين فيبقى موقوفًا على إذن صاحب الحق واختياره.

الثاني: إذا كان النهي سدًّا للذريعة، فإنه لا يقتضي فساد المنهي عنه إذا تجرد عن الذريعة.

ولا يكون من مجانبة الصواب أن يقال إن ابن تيمية بنى كلامه في القاعدة على العكس تمامًا مما نراه عند جماهير الأصوليين؛ وذلك لأن المتأمل في كلامه يرى أنه جعل تَضمُّن الشيء للفساد هو السببَ المقتضي لنهي الشارع عنه، فيكون الفسادُ مقتضيًا للنهي، لا النهي يقتضى الفساد كما يعبر غيرُه من الأصوليون.

وقريبٌ من هذا ما نقله العلاّمة الدكتور أحمد فهمي أبو سُنَّة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن الحنفية في الحسن والقبح، فقال: « مبدأ الحنفية كما قدمنا في الحسن والقبح: أن النهي يقتضي قُبح المنهي عنه، أي يدل على ثبوته لازمًا متقدمًا على نهي الشارع، بمعنى أنه لمَّا كان قبيحًا نَهى عنه. وقال الشافعية: يوجِب القبحَ، أي يثبت لازمًا متأخرًا، بمعنى أنه لمَّا نَهَى عنه قَبُح »[3].

---

(١) كذا بالأصل، ولعل أوضح منه أن يقال: [فإنْ جُرِّد].

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨٨)

(٣) الوسيط في أصول الفقه ص(٢١٨).

وقبل ذكر أقوال الأصوليين في القاعدة، فإنه يحسن بيانُ أمرين:

الأمر الأول: بيان المراد بالفساد في العبادات والمعاملات.

فأما الفساد في العبادات فإنه إذا أُطلق أريد به عدم الإجزاء[١]، قال القرافي: الفساد في العبادات وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها[٢].

والفساد في المعاملات إذا أُطلق أريد به عدم ترتب آثار المعقود عليها من اللزوم، وانتقال الملك، وصحة التصرف، وغير ذلك من الأحكام[٣].

الأمر الثاني: أقسام المنهي عنه عند الأصوليين.

فقد ذكروا أن المنهي عنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام[٤]:

أحدها: ما كان النهي يرجع إلى ذات المنهي عنه، أي: لعينه؛ كالنهي عن الكذب، والظلم، والنهي عن بيع الميتة، والأجنة في بطون أمهاتها.

ثانيها: ما كان النهي عنه لوصفه اللازم؛ كصوم يوم العيد، وأيام التشريق، فإن النهي عنه لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل الأداء وصفًا، وهو أنه يوم عيد.

ثالثها: ما كان النهي عنه لأمر خارج عنه، أو لمعنى مجاور له، أو مقارن للمنهي عنه، أو لوصفه غير اللازم؛ مثل: النهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، والوضوء بماء مغصوب؛ فإن النهي عنه لأمر خارج عنه، وهو الشغل عن الصلاة في

---

(١) البحر المحيط (٢/٤٥١)

(٢) شرح تنقيح الفصول (١٣٨)، وانظر: تحقيق المراد (٢٧٨)

(٣) تحقيق المراد (٢٨١)، وتنقيح الفصول (١٣٨)، والبحر المحيط (٢/٤٥١)

(٤) انظر: تحقيق المراد (٢٧٦، ٢٧٧)، والبحر المحيط (٢/٤٣٩، ٤٤٠)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٨٦)

الأول، والغصب في الثاني.

وقد اختلف الأصوليون في دلالة النهي على الفساد على أقوال عديدة[١] لاختلاف أنظارهم في الجهة التي يرجع إليها النهي بحسب التقسيم السابق، ومن أشهر هذه الأقوال[٢]:

القول الأول: أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا، سواء أكان في العبادات أم المعاملات، وسواء أكان النهي لعين المنهي عنه، أم لوصفه، أم لمعنى خارج عنه. وهو مذهب الحنابلة[٣].

قال ابن عقيل: « والنهي إذا كان في غير العبادة، ولا لمعنى في المنهي عنه، بل في غيره، كالصلاة في الثوب المغصوب، والدار المغصوب، والبيع وقت النداء: منع الصحة،

---

(١) عدها التاج السبكي خمسة أقوال في «الإبهاج» (٢/٦٨)، والعلائي ثمانية في «تحقيق المراد» ص(٣٠٠)، والزركشي تسعة في «البحر المحيط» (٢/٢٤٦،٢٤٥)

(٢) اقتصر البحث على هذه الأقوال الثلاثة لأسباب، منها:

أولاً: قوة أدلة هذه الأقوال الثلاثة، وثانيًا: اطرادها عند القائلين بها في فروعهم الفقهية، مما يجعل لها أثرًا في الاستنباط الفقهي، وهي الغاية المرجوة من دراسة علم الأصول. وثالثًا: أن مذاهب الأئمة الأربعة لا تخرج عن هذه الأقوال الثلاثة.

وفي مقابل ذلك، فإن بقية الأقوال إما ألا تطرد عند أصحابها في الفروع، إذ كان أغلبهم متبعًا لأحد الأئمة الأربعة، وإما ألا يتحقق نسبتها للقائلين بها. وبيان ذلك: أنه قد نُسب للغزالي القولُ بأنه يرى أن النهي يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات، نَقَل ذلك عنه الآمدي في «الإحكام» (٢/٢٣٢)، والصفي الهندي في «نهاية الوصول» (٣/١١٧٨)، والعلائي في «تحقيق المراد» (٣٠٠)، وفي «المستصفى» (٣/١٩٩) ما يدل عليه حيث صوَّر المسألة في العقود فقط، مع أن التحقيق كما قال الزركشي في «البحر المحيط» (٢/٤٤٤): أنه لا يستقيم من شافعي إطلاق القول بأن النهي في العقود لا يقتضي الفساد من غير تفصيل، وكذلك إطلاقه الفساد في العبادات من غير تفصيل؛ لأنهم يقولون بصحة الصلاة في الدار المغصوبة، وهي عبادة، ويتفقون على فساد بعض البيوع مثل بيع الحصاة، وحبل الحبلة، وهي من المعاملات.

ولذلك كان من لوازم تجديد البحث الأصولي: تحرير الأقوال عن الأئمة أولا، والاقتصارُ في القواعد على ما يكون له أثرٌ عمليٌّ في الاستدلال الفقهي ثانيًا، والعناية بأقوال الأئمة الذين بنوا مذاهبهم الفقهية على قواعد أصولية مطردة ساروا عليها في استنباطهم الأحكام من النصوص الشرعية كأئمة المذاهب الأربعة ثالثًا، بخلاف من حصر القواعد الأصولية في الجدليات النظرية، ثم لم يثمر ذلك عنده منهجًا فقهيًا مستقلا.

(٣) التمهيد لأبي الخطاب الكلوذاني (١/٣٦٩)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٨٦-٢٣٠٠)، شرح الكوكب المنير (٣/٨٤-٩٥)

الصحة، كما لو كان النهي لمعنى فيه»[١].

وهو يأتي على قول المالكية[٢]، فإن الأصل اقتضاء الفساد عندهم إلا ما دل الدليل على عدم فساده.

قال ابن جزي: « النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات و المعاملات»[٣].

ووجه هذا القول: أنه في العبادات أتى بالمنهي عنه، والمنهي عنه غير المأمور به، فلم يأت بالمأمور به، ومن لم يأت بالمأمور به بقي في عهدة التكليف.

وأما في المعاملات فلأن النهي يعتمد وجود المفسدة الخالصة أو الراجحة في المنهي عنه، فلو ثبت الملك والإذن في التصرف لكان ذلك تقريرًا لتلك المفسدة، والمفسدة لا ينبغي أن تُقرَّر، وإلا لما ورد النهي عنها[٤].

واستدلوا على ذلك بعدد من النصوص، منها قوله ﷺ: « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٥].

وكذلك استدلوا بفهم الصحابة والتابعين لمقتضى النهي، قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كانوا يحتجون على فساد العقود بمجرد النهي كما احتجوا على فساد نكاح ذوات المحارم بالنهي المذكور في القرآن،

---

(١) الواضح لابن عقيل (٣/٢٥٠)

(٢) إحكام الفصول للباجي (١/٢٣٦)،، ونثر الورود (١/٢٣٨) قال صاحب مراقي السعود:

وجاء في الصحيح للفساد ... إن لم يجي الدليل للسداد

(٣) تقريب الوصول لابن جزي ص(١٨٨)

(٤) الواضح لابن عقيل (٣/٣٤٦)، شرح تنقيح الفصول ص(١٣٨)

(٥) رواه البخاري، كتاب الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (٢٦٩٧)

وكذلك فساد عقد الجمع بين الأختين...

وكذلك الصحابة استدلوا على فساد نكاح الشغار بالنهي عنه، فهو من الفساد ليس من الصلاح، فإن الله لا يحب الفساد ويحب الصلاح، ولا ينهى عما يحبه، وإنما ينهى عما لا يحبه، فعلموا أن المنهي عنه فاسد ؛ ليس بصالح. وإن كانت فيه مصلحة فمصلحته مرجوحة بمفسدته، وقد علموا أن مقصود الشرع رفع الفساد ومنعه ؛ لا إيقاعه والإلزام به. فلو ألزموا موجب العقود المحرمة لكانوا مفسدين غير مصلحين والله لا يصلح عمل المفسدين»[١].

القول الثاني: أن النهي يقتضي الفساد إذا كان النهي يرجع لعين المنهي عنه، أو لوصفه اللازم، أما إذا كان النهي لأمر خارج عنه، فإنه لا يقتضي الفساد.

وهذا القول يشترك مع ما قبله في فساد المنهي عينه لعينه ولوصفه اللازم، ويخالفه في المنهي عنه لوصفه غير اللازم.

وهو قول جمهور الشافعية[٢]، قال الإسنوي: « وهذا القول نقله ابن برهان في «الوجيز» عن الشافعي»[٣]. قال العلائي: « ينبغي أن يكون مذهب الشافعي وجمهور أصحابه»[٤]، وتابعه الزركشي على ذلك في «البحر المحيط»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨١)

(٢) انظر: نهاية الوصول (٣/١١٧٦)

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٢٩٣).

(٤) تحقيق المراد (٣٠٠)

(٥) (٢/٤٤٥)

قال ابن السمعاني: « إن النهي إذا ورد عن نفس الشيء حقيقة: فلا بد أن يُوجِب فسادَ المنهي عنه، فأما إذا كان النهي واردًا عن نفس الشيء لكن عن معنى آخر غيره، وأضيف إلى الشيء مجازًا عن ذلك المعنى: فإنه لا يوجب فساد المنهي عنه »[1].

ووجه هذا القول: أن النهي عن الشيء لوصف خارج عنه لم يتوارد فيه النفي والإثبات بالنسبة إلى معنى واحد، فلا يكون مرتكبه داخلا تحت الأدلة الدالة على أن النهي يقتضي الفساد[2].

ويبين ذلك: أن النهي لم يتناول ذات الشيء، فكان فاعله قد أتى بالفعل على وجهه، ولكنه عصى بأمر خارج عنه.

قال ابن السمعاني: « وعلى هذا تُخرَّج المسائل: أما الصلاة في الأرض المغصوبة، فالنهى ليس عن الصلاة، لكن عن شغل أرض الغير، وهذا يوجد النهى عن القعود في أرض الغير بلا صلاة... وعلى هذا البيع وقت النداء، إنما نُهِيَ عنه للاشتغال به عن السعي، ألا ترى أنه لو اشتغل بشيء آخر غير البيع، كان النهى متناولاً إياه.

وأما في سائر ما ورد به النهي فقد تناول نفس الشيء، فإن النهى عن البيع بالخمر نهى عن نفس البيع، وكذلك بيع الدرهم بالدرهمين، وكذلك النكاح بغير شهود، وعلى هذا النهى عن صوم يومي العيد وأيام التشريق؛ بدليل أنه لا يُتصوَّر وجود النهي إلا عند فعل هذه العقود»[3].

---

(١) قواطع الأدلة (١/٢٧٤)

(٢) تحقيق المراد (٣٧٩)

(٣) قواطع الأدلة (٢٧٤، ٢٧٥)

القول الثالث: أن النهي يقتضي الفساد إذا كان النهي لعين المنهي عنه فقط، وأما إذا كان النهي لوصفه اللازم صح الفعل وفسد الوصف، وإذا كان لوصفٍ مجاورٍ اقتضى الصحة. وهذا القول هو مذهب الحنفية[1].

ويعبر الحنفية عن الأول بالباطل، وهو ما لا يكون الفعل فيه مشروعًا بأصله ولا بوصفه، ولا يكون الباطل سببًا لحكمه، ومثاله: بيع الميتة.

وعن الثاني بالفاسد، وهو أن يكون الفعل مشروعًا بأصله لا بوصفه، والفعل الفاسد سببٌ لحكمه مع وجوب التفاسخ خروجًا عن المعصية، ومثاله: بيع المجهول.

وعن الثالث: بالمكروه، فيكون الفعل مشروعًا بأصله ووصفه، وسببًا لحكمه، ومرغوبًا في فسخه خروجًا عن المعصية، ومثاله: البيع عند أذان الجمعة لتفويت الصلاة[2].

وهذا القول يشترك مع القولين السابقين في فساد المنهي عنه لذاته، ويوافق القول الثاني في صحة المنهي عنه لوصفه غير اللازم، ويخالفها في المنهي عنه لوصفه اللازم حيث قالوا: بمشروعية الفعل دون الوصف.

ووجه هذا القول: أن حقيقة النهي تستلزم أن يكون المنهيُّ عنه ممكنًا أي متصور الوجود شرعًا، بحيث لو فعله المكلف لوُجِد؛ ليتحقق اختبار الشارع له بالنهي، فيثاب بالامتناع عن المنهي عنه، ويعاقب بفعله؛ لأن النهي عن المستحيل شرعًا عبث، فإذا ثبت أن النهي يوجب إمكان المنهي عنه أي مشروعيته ثبت أنه يوجب أن يكون لقبحٍ في غيره؛ لتنافي المشروعية والقبح العيني، وثبت أنه يوجب

---

(١) أصول السرخسي (٨١/١، ٨٠)، التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة (٤٠٨/١-٤١٤)، الوسيط في أصول الفقه للدكتور أحمد فهمي أبو سنة ص(٢١٩، ٢٢٠)، وأصول الفقه للدكتور زكي الدين شعبان ص(٣٢٤)

(٢) التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة (٤٠٨/١-٤١٤)، الوسيط في أصول الفقه للدكتور أحمد فهمي أبو سنة ص(٢١٩، ٢٢٠)

صحته باعتبار الأصل؛ لأن الشرعي هو الصحيح [1].

وأجيب: بأن النهي يدل على تصور وقوع المنهي عنه من جهة المعنى الشرعي، لا من جهة الاعتبار الشرعي، فإن المعنى الشرعي قد يكون صوابًا وقد يكون فاسدًا.

والدليل على أن الشرعي المنهي عنه ليس هو الصحيح المعتبر، قوله ﷺ للحائض: "دعي الصلاة أيام أقرائك"؛ فإن الصلاة المنهي عنها هي الصلاة الشرعية، وهذه الصلاة المأمور بتركها فاسدة غير معتبرة في نظر الشرع، فالنزاع في الصحة الشرعية، لا في إمكان الفعل [2].



(١) أصول السرخسي (١/٨٥-٨٧)، والوسيط في أصول الفقه لفضيلة الدكتور أحمد فهمي أبو سنة ص(٢٢٤،٢٢٣)، وانظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص(١٣٩)، والفروق له أيضًا (٢/١٥٢،١٥١)

(٢) تحقيق المراد ص(٣٨٦)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): البيع وقت النداء من يوم الجمعة

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن البيع وقت النداء من يوم الجمعة فاسد، وأن العوض فيه محرم.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن البيع وقت النداء من يوم الجمعة منهي عنه، والنهي هنا لحق الله تعالى، فاقتضى النهي فساد البيع.

وأجاب الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن القائلين أن هذا البيع صحيح؛ لأن النهي هنا لمعنى في غير المنهي عنه: بأن النهي لمعنى مشترك بين البيع والصلاة، فالمرء منهي عن التأخير عن صلاة الجمعة، وعن البيع في ذلك الوقت الذي يؤخر عن الصلاة، فالنهي هنا أعظم لهذا المعنى المشترك.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « ولهذا لو قتل المحرم صيدًا مملوكًا وجب عليه الجزاء لحق الله ووجب عليه البدل لحق المالك. ولو زنى لأفسد إحرامه كما يفسد بنكاح امرأته ويستحق حد الزنا مع ذلك...

وكذلك البيع بعد النداء إذا كان قد نهي عنه وغيره يشغل عن الجمعة ؛ كان ذلك أوكد في النهي، وكل ما شغل عنها فهو شر وفساد لا خير فيه.

والملك الحاصل بذلك كالملك الذي لم يحصل إلا بمعصية الله وغضبه ومخالفته

كالذي لا يحصل إلا بغير ذلك من المعاصي؛ مثل الكفر والسحر والكهانة والفاحشة وقد قال النبي ﷺ: "حلوان الكاهن خبيث ومهر البغي خبيث"[١]، فإذا كانت السلعة لا تملك إن لم تترك الصلاة المفروضة كان حصول الملك بسبب ترك الصلاة كما أن حصول الحلوان والمهر بالكهانة والبغاء ؛ وكما لو قيل له: إن تركت الصلاة اليوم أعطيناك عشرة دراهم ، فإن ما يأخذه على ترك الصلاة خبيث كذلك ما يملك بالمعاوضة على ترك الصلاة خبيث.

ولو استأجر أجيرا بشرط أن لا يصلي كان هذا الشرط باطلا، وكان ما يأخذه عن العمل الذي يعمله بمقدار الصلاة خبيثا مع أن جنس العمل بالأجرة جائز، كذلك جنس المعاوضة جائز ؛ لكن بشرط أن لا يتعدى على فرائض الله.

وإذا حصل البيع في هذا الوقت وتعذر الرد فله نظير ثمنه الذي أداه ويتصدق بالربح والبائع له نظير سلعته ويتصدق بالربح إن كان قد ربح ولو تراضيا بذلك بعد الصلاة لم ينفع ؛ فإن النهي هنا لحق الله تعالى فهو كما لو تراضيا بمهر البغي»[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول الإمام مالك[٣]، وأحمد[٤].

---

(١) رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب: تحريم ثمن الكلب، برقم (٤١)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٩٠، ٢٩١)

(٣) قال القاضي عبد الوهاب في « المعونة » (١/١٦٦،١٦٥): « ويُمنَع الناسُ بعد جلوس الإمام على المنبر، وأخذِ المؤذنين في الأذان من البيع، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾[الجمعة:٩]، ولا خلاف في ذلك، فإن باع بعض من تلزمه الجمعة في ذلك الوقت، فُسِخ البيعُ على الظاهر من المذهب، خلافًا لأبي حنيفة والشافعي؛ لأن النهي يدل على فساد المنهي عنه، ولأنه عقد منع لأجل حق الله تعالى، والتشاغل بعبادة لا يصلح قضاؤها، فأشبه النكاح في العدة». وانظر: « الكافي » لابن عبد البر ص(٣٥٤)، والقوانين الفقهية ص(٢٢٣).

(٤) قال المرداوي في: «الإنصاف» (٤ / ٣٢٣): « ولا يصح البيع ممن تلزمه الجمعة بعد ندائها هذا الصحيح من المذهب بشرطه، وعليه جماهير الأصحاب». وانظر: « المغني » (٣/١٦٣)، وشرح منتهى الإرادات (٣/١٥٥)

وأما الإمام أبو حنيفة[١]، والإمام الشافعي[٢] فذهبا إلى صحة البيع بعد النداء ليوم الجمعة.

والخلاف في هذا الفرع مبني على الخلاف في قاعدة: "اقتضاء النهي للفساد"؛ فمن رأى أن النهي إذا كان لأمر خارج عن المنهي عنه لا يقتضي الفساد، ذهب إلى صحة البيع بعد النداء من يوم الجمعة.

ومن رأي أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا ذهب إلى عدم صحة البيع.

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو يرى أن النهي هنا لحق الله ﷻ فهو يقتضي الفساد، كما أن هذا البيع فيه من الفساد ما يجعل تحريمه آكد، كالانشغال به عن صلاة الجمعة.

ولعل الراجح ما ذهب إليه المالكية والحنابلة ووافقهم ابن تيمية من فساد البيع؛ وذلك لصريح النهي عن البيع بعد النداء من يوم الجمعة. وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة. والله أعلم.



(١) قال الكاساني في «البدائع» (٥/٢٣٢) عن: «ومنها – أي البيوع المكروهة -البيع وقت النداء، وهو أذان الجمعة؛ لقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾[الجمعة:٩]، أمر بترك البيع عند النداء، نهيًا عن البيع، لكن لغيره، وهو ترك السعي، فكان البيع في ذاته مشروعًا جائزًا، لكنه يكره؛ لأنه اتصل به غير مشروع وهو ترك السعي». وانظر: الهداية للمرغيناني (٣/٥٣)

(٢) قال الشيرازي في «المهذب» (١/٢٠٧): «فإن ظهر الإمام وأذن المؤذن حَرُم؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَ﴾.. ولا يبطل البيع لأن النهي لا يختص بالعقد فلم يمنع صحته، كالصلاة في ارض مغصوبة».

مسألة (٢): بيع العصير لمن يتخذه خمرًا

اختار ابن تيمية أن بيع العصير لمن يتخذه خمرًا محرمٌ، وبيع فاسد.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النهي عن بيع عصير العنب لمن يتخذه خمرًا منهي عنه، وهو نهي لحق الله تعالى، فاقتضى ذلك فساد البيع.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يجوز بيع العنب لمن يَعصره خمرًا؛ بل قد لعن رسول الله ﷺ من يعصر العنب لمن يتخذه خمرًا، فكيف بالبائع له الذي هو أعظم معاونة! ولا ضرورة إلى ذلك؛ فإنه إذا لم يمكن بيعه رطبًا ولا تزبيبه، فإنه يتخذه خلاً أو دبسًا ونحو ذلك»[١].

والقول بعدم صحة بيع العصير لمن يتخذه خمرًا هو قول الإمام مالك[٢]، وأحمد[٣].

وأما الإمام أبو حنيفة[٤]، والشافعي[٥] فقالا بصحة البيع، مع كراهته عند الحنفية، وتحريمه عند الشافعية.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٣٦)

(٢) قال ابن عبد البر في «الكافي» (٣٢٨): «ولا يُباع شيءٌ من العنب، والتين، والتمر، والزبيب، ممن يتخذ شيئًا من ذلك خمرًا؛ مسلمًا كان أو ذميًا، إذا كان البائع مسلمًا، وعرف المبتاع ببعض ذلك، أو بتنبذه، واشتهر به. واختلف في فسخ بيع العنب ممن يعصره خمرًا مسلمًا أو ذميًا: فالمشهور عن مالك وأكثر أصحابه انهم يفسخون البيع فيه».

(٣) قال الخرقي: «وبيع العصير ممن يتخذه خمرًا باطل» المغني (٦/٣١٧)

(٤) قال المرغيناني في «الهداية» (٤/٩٤): «ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم أنه يتخذه خمرًا؛ لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره». وانظر: البناية (١١/٢٤٩)

(٥) قال الشيرازي في «المهذب»: «ويكره بيع العنب ممن يعصر الخمر والتمر ممن يعمل النبيذ... فإن باع منه صح البيع؛ لأنه قد لا يتَّخذ الخمر». المجموع شرح المهذب (٩/٤٣١). وانظر: روضة الطالبين (٣/٨٤)

ووجه قولهما: أن المعصية غير متعلقة بذات البيع، وإنما لأمر خارج، فلا يؤثر ذلك على صحة البيع[١].

وأجيب: بأن النبي ﷺ قد لعن في الخمر عشرة، كما روى أنس قال: لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة؛ عاصرها، ومتعصرها، وشاربها، وحاملها، والمحمولة إليه، وساقيها، وبائعها، وآكل ثمنها، والمشتري لها، والمشتراة له[٢].

فقد أشار إلى كل معاون عليها، ومساعد فيها[٣].

وأصرح من الحديث السابق ما رواه بريدة عن النبي ﷺ قال: "من حبس العنب أيام القطاف حتى يبيعه من يهودي أو نصراني أو ممن يتخذه خمرًا فقد تقحم النار على بصيرة"[٤].

وبهذا يترجح القول بعدم صحة بيع كل عصير لمن يتخذه خمرًا؛ لصريح النهي عنه، وهو نهي لحق الله ﷻ، فيقتضي الفساد، وهو ما ذهب إليه مالك، وأحمد، ووافقهما ابن تيمية، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) البناية للعيني (٢٤٩/١١)، المجموع (٤٣٢/٩)

(٢) رواه الترمذي، كتاب البيوع، باب: النهي أن يتخذ الخمر خلا، برقم (١٢٩٥) وقال: «حديث غريب»، وابن ماجه، كتاب الأشربة، باب: لعنت الخمر على عشرة أوجه، برقم (٣٣٨١)، وقال المنذري في «الترغيب والترهيب»: «رواته ثقات» وصححه الشيخ ناصر. صحيح الترغيب (٢٩٧/٢)

(٣) انظر: المغني (٣١٨/٦)

(٤) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط» برقم (٥٤٨٨)، وسكت عنه الحافظ في «التلخيص» (٤٤/٣)، وحسَّن إسناده في «بلوغ المرام» ص(١٥٥). وقد تكلم بعض أهل العلم على إسناد هذا الحديث، وضعفوه. انظر تفصيل ذلك في «السلسلة الضعيفة» للشيخ ناصر (٤٢٩/٣)

مسألة (٣): بيع النجش

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن بيع النَّجْش[١] موقوف على إجازة المظلوم.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن بيع النَّجْش منهي عنه لحق الآدمي، فيتوقف على إذن المظلوم.

وطرد الشيخ هذه القاعدة في كل بيع نُهِيَ عنه لحق الآدميين.

يقول الشيخ: « من البيوع ما نهي عنه لما فيها من ظلم أحدهما للآخر، كبيع المصراة، والمعيب، وتلقي السلع، والنجش، ونحو ذلك ؛ ولكن هذه البيوع لم يجعلها الشارع لازمة كالبيوع الحلال ؛ بل جعلها غير لازمة، والخيرة فيها إلى المظلوم؛ إن شاء أبطلها، وإن شاء أجازها؛ فإن الحق في ذلك له.

والشارع لم ينه عنها لحق مختص بالله كما نهى عن الفواحش ؛ بل هذه إذا علم المظلوم بالحال في ابتداء العقد، مثل أن يعلم بالعيب، والتدليس، والتصرية، ويعلم السعر إذا كان قادمًا بالسلعة ويرضى بأن يغبنه المتلقي جاز ذلك، فكذلك إذا علم بعد العقد إن رضي جاز، وإن لم يرض كان له الفسخ.

وهذا يدل على أن العقد يقع غير لازم، بل موقوفًا على الإجازة؛ إن شاء أجازه صاحب الحق، وإن شاء رده. وهذا متفق عليه في مثل بيع المعيب مما فيه الرضا

---

(١) النَّجْش: بنون مفتوحة، ثم جيم ساكنة، ومعناه: أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها؛ ليقتدي به المستام، فيظن أنه لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه، فيغتر بذلك. انظر: المغني (٦/٣٠٤)، والمهذب (٢/٦١)، وشرح النووي لمسلم (١٠/٢٢٥)، والهداية للمرغيناني (٣/٥٣)

بشرط السلامة من العيب، فإذا فقد الشرط بقي موقوفًا على الإجازة، فهو لازم إن كان على صفة، وغير لازم إن كان على صفة»[١].

وما ذهب إليه ابن تيمية من إيقاف صحة بيع النجش على إذن صاحب الحق هو أحد قولي الإمام مالك[٢].

وأما الإمام أحمد فذهب إلى أن البيع صحيح، ويثبت للمشتري الخيار[٣].

وذهب أبو حنيفة[٤]، والشافعي[٥] إلى أن البيع صحيح، ولا خيار للمشتري.

ووجه القول بصحة البيع: أن النهي عن النجش إنما يرجع لأمر خارج عن ذات البيع، فلا يقتضي ذلك فساد البيع[٦].

ووجه القول بإثبات الخيار: أن النهي عن النجش لحق الآدمي، فيمكن جبره بالخيار، كما في بيع المَعِيب، والتدليس، وغير ذلك[٧].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨٣)

(٢) قال ابن عبد البر في «الكافي» (٣٦٥): «ومما نهى عنه النجش، وهو أن يعطي الرجل في السلعة عطاء ليقتدى به، وهو لا يريدها ليغتر المشتري بذلك، وذلك عند مالك عيب من العيوب إذا علم به المشتري، وصح ذلك إن شاء رد السلعة المنجوشة، وإن شاء حبسها».

والقول الثاني: أن البيع يقع فاسدًا، قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (٢/٥٨): «بيع النجش غير جائز، لنهيه ﷺ عنه، وإن وقع فُسخ».

(٣) قال المرداوي في «الإنصاف» (٤/٣٨٤): «بيع النجش صحيح، وهو المذهب وعليه جماهير الأصحاب... فعلى المذهب: يثبت للمشتري الخيار بشرطه، وسواء كان ذلك بمواطأة من البائع أو لا، وهو المذهب، وعليه جماهير الأصحاب».

(٤) الهداية (٣/٥٣)

(٥) قال النووي في «شرح مسلم» (١٠/٢٢٥): «وهذا - يعني بيع النجش - حرام بالإجماع، والبيع صحيح، والإثم مختص بالناجش إن لم يعلم به البائع، فإن واطأه على ذلك أثما جميعا، ولا خيار للمشترى إن لم يكن من البائع مواطأة، وكذا إن كانت في الأصح؛ لأنه قصَّر في الاغترار». وانظر: مغني المحتاج (٢/٥١،٥٠)

(٦) بداية المجتهد (٢/١٦٧)

(٧) المغني (٦/٣٠٥)

ولعل الراجح قولُ من ذهب إلى أن بيع النجش يتوقف على إذن صاحب الحق؛ لأنه الأقرب لأصول الشريعة، وأيضًا لما فيه من دفع المضرة عن الناس، وإصلاح لمعايشهم؛ لأن من عادة الناس أن يركنوا إلى زيادة التاجر، ويعتقدوا أنها تساوي ما يبذلونه فيها، فيقع عليهم الضرر والغبن[1].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، وهو أن النهي إذا كان لحق الآدمي، فهو موقوف على إجازته، والله أعلم.



(١) المعونة للقاضي عبد الوهاب (٢/٥٨).

مسألة (٤): نكاح الخاطب على خطبة أخيه

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن خطبة الأخ على خطبة أخيه محرمة، وأن النكاح باطل إلا إذا ارتضاه وأمضاه الخاطب الأول.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن خطبة الأخ على أخيه منهي عنها لحق الخاطب الأول، وما كان النهي فيه لحق الآدمي فهو موقوف على إجازته، فيكون للخاطب الأول حقُّ إمضاء النكاح أو فسخه.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبينًا أقوال العلماء: «ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: "لا يحل للرجل أن يخطب على خطبة أخيه، ولا يستام على سوم أخيه"[1]، ولهذا اتفق الأئمة الأربعة في المنصوص عنهم وغيرهم من الأئمة على تحريم ذلك، وإنما تنازعوا في صحة نكاح الثاني على قولين:

أحدهما: أنه باطل ؛ كقول مالك وأحمد في إحدى الروايتين.

والآخر: أنه صحيح ؛ كقول أبي حنيفة والشافعي وأحمد في الرواية الأخرى ؛ بناء على أن المحرم هو ما تقدم على العقد وهو الخطبة.

ومن أبطله قال: إن ذلك تحريم للعقد بطريق الأولى. ولا نزاع بينهم في أن فاعل ذلك عاص لله ورسوله»[2].

ثم قال: «... والقول الأول أشبه بما في الكتاب والسنة»[3].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «كذلك المخطوبة إن شاء هذا الخاطب أن يفسخ

---

(١) رواه البخاري، كتاب النكاح، باب: لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، برقم (٥١٤٢)، ومسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك برقم (١٤١٢)

(٢) مجموع الفتاوى (٧/٣٢)

(٣) مجموع الفتاوى (١٠/٣٢)

نكاح هذا المعتدي عليه ويتزوجها برضاه ؛ فله ذلك ، وإن شاء أن يمضي نكاحها فله ذلك ، وهو إذا اختار فسخ نكاحها عاد الأمر إلى ما كان. إن شاءت نكحته وإن شاءت لم تنكحه ؛ إذ مقصوده حصل بفسخ نكاح الخاطب. وإذا قيل: هو غير قلب المرأة علي. قيل: إن شئت عاقبناه على هذا ؛ بأن نمنعه من نكاح تلك المرأة ، فيكون هذا قصاصا لظلمه إياك. وإن شئت عفوت عنه فأنفذنا نكاحه»[١].

ومما يجب التنبيه عليه هنا: أن محل الخلاف بين أهل العلم فيما إذا خطب الرجل المرأة، فركنت إليه، واتفقا على صداق معلوم، وقد تراضيا، واشترط كل واحد منهما على الآخر ما يريده، ولم يبق إلا العقد.

وأما إذا خطب الرجل المرأة بلا إجابة ولا ركون بل وعدًا مطلقًا، فهذا لا يمنع من أن يخطبها غيره.

فلو خطب رجل على خطبة أخيه كما في الحالة الأولى، يعني بعد الركون والاتفاق، فهذا محل التحريم بالإجماع؛ لنهي النبي ﷺ عن ذلك[٢].

فإذا تم العقد للخاطب الثاني، فقد اختلف أهلُ العلم في حكمه، فبينما ذهب مالك في المشهور عنه إلى إبطال العقد وفسخه[٣].

ذهب الجمهور ومنهم الأئمة الثلاثة أبو حنيفة[٤]، والشافعي[٥]، وأحمد[٦] إلى أن

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨٥)

(٢) الاستذكار لابن عبد البر (٥/٣٨١)، شرح معاني الآثار للطحاوي (٣/٤)، وشرح النووي لمسلم (٩/٢٨١)، والمغني (٩/٥٧٠).

(٣) قال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١/٥٠٥): «فمتى خطب وعقد له عليها، فالعقد غير صحيح، ويفسخ على الظاهر من المذهب خلافًا لأبي حنيفة والشافعي».

(٤) شرح معاني الآثار (٣/٧)

(٥) قال النووي في «شرح مسلم» (٩/٢٨١): «فلو خطب على خطبته، وتزوج والحالة هذه عصى، وصح النكاح، ولم يفسخ. هذا مذهبنا، ومذهب الجمهور».

(٦) قال ابن قدامة في «المغني» (٩/٥٧٠): «وخطبة الرجل على خطبة أخيه في موضع النهي محرمة. قال أحمد: لا يحل لأحد أن يخطب في هذه الحال. فإن فعل فنكاحه صحيح. نص عليه أحمد». وانظر: الإنصاف (٨/٣٥)

العقد صحيح.

ووجه قولهم: أن المنهي عنه الخطبة، وهي ليست شرطًا في صحة النكاح، فلا يفسخ النكاح بوقوعها غير صحيحة[1].

وأجيب: بأن التحريم وإن كان منصرفًا إلى الخطبة، فمن باب أولى تحريم ما انبنى على الخطبة، وهو العقد[2].

قال القاضي عبد الوهاب: «ولأن هذا ذريعة إلى الإفساد على الناس، وإدخال الأذى عليهم؛ لأنه لا يشاء أحد أن يفسد على غيره ويؤذيه إلا تركه يخطب، ويبعث، ويجتهد، حتى إذا لم يبق إلا الفراغ جاء فأفسد عليه. فوجب حسم الباب بإبطال ما أدى إلى هذا من الفعل ليرتدع من يفعل ذلك على ألا يعود لمثله»[3].

ويبقى قول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ وسطًا بين الأقوال، ويثبت الحق لصاحبه، بحيث يكون للخاطب الأول حق الفسخ، لأن النهي عن ذلك لحقه.

وبهذا يظهر صحة تخريج الفرع على القاعدة، وقوة الاستدلال بها على ما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله أعلم.



(١) فتح الباري لابن حجر (٩/٢٠٠)، والمغني لابن قدامة (٩/٥٧٠)
(٢) مجموع الفتاوى (٣٢/٧)
(٣) المعونة (١/٥٠٥)

مسألة (٥): الطلاق المحرم لا يقع

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الطلاق المحرم لا يقع، وهو الطلاق في الحيض، أو في طهر قد جامعها فيه ولم يتبين حملها(١).

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « والطلاق نوعان: نوع أباحه الله، ونوع حرمه. فالذي أباحه أن يطلقها إذا كانت ممن تحيض بعد أن تطهر من الحيض قبل أن يطأها، ويسمى " طلاق السنة "، فإن كانت ممن لا تحيض طلقها أي وقت شاء أو يطلقها حاملا قد تبين حملها، فإن طلقها بالحيض أو في طهر بعد أن وطئها، كان هذا طلاقا محرمًا بإجماع المسلمين. وفي وقوعه قولان للعلماء. والأظهر: أنه لا يقع»(٢)

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الطلاقَ المحرَّم منهيٌّ عنه، والنهي يقتضي فساده؛ لأن الله لا ينهى عما فيه مصلحة، وليس النهي عن الطلاق المحرم لحق الآدمي حتى يتوقف على إجازته.

يقول ابن تيمية: « فلو كان الطلاق المحرم قد لزم لكان حصل الفساد الذي كرهه الله ورسوله، وذلك الفساد لا يرتفع برجعة يباح له الطلاق بعدها(٣)، والأمر برجعة لا فائدة فيها مما تنزه عنه الله ورسوله ؛ فإنه إن كان راغبا في المرأة فله أن يرتجعها، وإن كان راغبًا عنها فليس له أن يرتجعها، فليس في أمره برجعتها مع لزوم

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٢٠)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٣/٦٦)

(٣) يشير الشيخ إلى حديث ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض. فذكر عمر ذلك للنبي ﷺ فتغيظ عليه النبي ﷺ وقال: « مُره فليراجعها حتى تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء بعد أمسكها، وإن شاء طلقها قبل أن يجامعها» وسيأتي تخرجه في الصفحة التالية.

الطلاق له مصلحة شرعية ؛ بل زيادة مفسدة، ويجب تنزيه الرسول ﷺ عن الأمر بما يستلزم زيادة الفساد، والله ورسوله إنما نهى عن الطلاق البدعي لمنع الفساد، فكيف يأمر بما يستلزم زيادة الفساد »[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان دلالة النهي عن الطلاق في الحيض: « فإن لم يكن ذلك دليلا على فساده، لم يكن عن الشارع ما يبين الصحيح من الفاسد، فإن الذين قالوا: النهي لا يقتضي الفساد، قالوا: نعلم صحة العبادات والعقود وفسادها بجعل الشارع هذا شرطا أو مانعا ونحو ذلك. وقوله هذا صحيح. وليس بصحيح من خطاب الوضع والإخبار.

ومعلوم أنه ليس في كلام الله ورسوله وهذه العبارات مثل قوله: الطهارة شرط في الصلاة، والكفر مانع من صحة الصلاة، وهذا العقد وهذه العبادة لا تصح. ونحو ذلك.

بل إنما في كلامه الأمر والنهي، والتحليل والتحريم...

وأيضا فالشارع يحرم الشيء لما فيه من المفسدة الخالصة أو الراجحة. ومقصوده بالتحريم المنع من ذلك الفساد وجعله معدومًا. فلو كان مع التحريم يترتب عليه من الأحكام ما يترتب على الحلال فيجعله لازمًا نافذًا كالحلال، لكان ذلك إلزاما منه بالفساد الذي قصد عدمه.

فيلزم أن يكون ذلك الفساد قد أراد عدمه مع أنه ألزم الناس به، وهذا

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٢٣، ٢٤)

تناقض ينزه عنه الشارع ﷺ»[١].

وأما جماهير علماء الأمصار فقد ذهبوا إلى أن الطلاق المحرم يقع، وإن كان صاحبه يأثم بذلك لمخالفته نهي النبي ﷺ[٢].

ووجه ما ذهب إليه الأئمة: ما في الصحيحين عن عبد الله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك. فقال رسول الله ﷺ: " مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء"[٣].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أمر ابن عمر بمراجعة امرأته؛ إذ طلقها حائضًا، والمراجعة لا تكون إلا بعد لزوم الطلاق، ولو لم يكن الطلاق في الحيض واقعًا ولا لازمًا، ما قال له: "راجعها"؛ لأن من لم يطلق ولم يقع عليها طلاق، لا يقال فيه راجعها؛ لأنه محال أن يقال لرجل امرأته في عصمته لم يفارقها راجعها[٤].

وأصرح من ذلك في الدلالة: ما رواه البخاري في قصة طلاق ابن عمر امرأته وهي حائض، أن أنس بن سيرين، قال لابن عمر: تُحتَسب ؟ قال: فمه[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٣/٢٥)

(٢) انظر: للحنفية: المبسوط (٦/١٦)، بدائع الصنائع (٣/٩٦)، وللمالكية: المعونة (٢/٨٣٦)، الكافي (٢٦٢)، وللشافعية: المهذب (٢/٧٩)، روضة الطالبين (٦/٦)، وللحنابلة: المغني (١٠/٣٢٧)، والإنصاف (٨/٤٤٨)

(٣) رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق:١]، برقم (٥٢٥١)، ومسلم، كتاب الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض، برقم (٥/١٤٧١)

(٤) التمهيد (١٥/٦٦)، والاستذكار (٦/١٤٢)

(٥) رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، برقم (٥٢٥٢)

ومعنى قوله " فمه": أي: " فما ". قال ابن حجر: « وهو استفهام فيه اكتفاء، أي فما يكون إن لم تحتسب. ويحتمل أن تكون الهاء أصلية، وهي كلمة تقال للزجر، أي كف عن هذا الكلام، فإنه لا بد من وقوع الطلاق بذلك»[١].

وعن قتادة عن يونس بن جبير عن ابن عمر، قال: " مره فليراجعها" قلت: تحتسب ؟ قال: أرأيت إن عجز واستحمق[٢].

ومعنى قوله: "أرأيت إن عجز واستحمق": أي إن عجز عن فرض فلم يقمه، أو استحمق فلم يأت به، أيكون ذلك عذرًا له[٣]. وقال الخطابي: « فيه حذف وإضمار، كأنه يقول: أرأيت إن عجز واستحمق، أسقط عنه الطلاق حمقه، أو يبطله عجزه»[٤].

وعن سعيد بن جبير عن ابن عمر، قال: حُسبت عليَّ بتطليقة[٥].

وهو تصريح بأن الطلاق في الحيض وقع لازمًا، وحُسب تطليقة.

ولا يقال: إن ابن عمر لم يصرح بمن حسبها عليه، فيُحتمل أن يكون من احتسبها غير النبي ﷺ، ولا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ[٦].

فإن هذا احتمال بعيد؛ « لأن النبي ﷺ هو الآمر بالمراجعة، وهو المرشد لابن عمر فيما يفعل إذا أراد طلاقها بعد ذلك. وإذا أخبر ابن عمر أن الذي وقع منه

---

(١) فتح الباري (٩/٣٥٢)

(٢) رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، برقم (٥٢٥٢)

(٣) فتح الباري (٩/٣٥٢)

(٤) معالم السنن بهامش سنن أبي داود (٢/٤٤١)

(٥) رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب: إذا طلقت الحائض تعتد بذلك الطلاق، برقم (٥٢٥٣)

(٦) المحلى لابن حزم (١٠/١٦٥)

حُسبت عليه بتطليقة كان احتمال أن يكون الذي حسبها عليه غير النبي ﷺ بعيدًا جدًّا مع احتفاف القرائن في هذه القصة بذلك.

وكيف يُتخيل أن ابن عمر يفعل في القصة شيئًا برأيه، وهو ينقل أن النبي ﷺ تغيَّظ من صنيعه كيف لم يشاوره فيما يفعل في القصة المذكورة»[1].

وفي سنن الدارقطني[2] عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ مرفوعًا، قال: هي واحدة".

قال ابن حجر: « وهذا نص في موضع الخلاف، فيجب المصير إليه»[3]. وبهذا يظهر ترجيح ما ذهب إليه جماهير أهل العلم.

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد طرد القاعدة الأصولية في أن كل ما نُهيَ عنه لحق الله كان محرمًا وفاسدًا، لاشتماله على الفساد، ولذلك لم ير إيقاع الطلاق في زمن الحيض.

ولعل تخريج هذا الفرع يستقيم على القاعدة لو لم يأمر النبي ﷺ ابن عمر بإرجاع زوجته إليه، لكن لما أمره بمراجعتها، دل ذلك على أن الشرع الحكيم لم يُقرَّ الفساد، ولم يُلزم الناسَ بما نهاهم عنه كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وإنما أوقع الشارع الطلاق زمن الحيض مع كونه ألزم من فعل ذلك بمراجعة زوجته، فارتفع بذلك ما أوهم التناقض بين النهي عن الطلاق وإيقاعه.

ومن ثَم يظهر ضعف تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ « لأن الطلاق ليس من الأعمال التي يُتقرَّب بها إلى الله ﷻ؛ فلا تقع إلا على حسب سنتها كالصلاة والصيام

---

(١) فتح الباري (٩/٢٥٣)

(٢) سنن الدارقطني (٩/٤)، كتاب الطلاق والخلع والايلاء وغيره. برقم (٢٤)، وإسناده صحيح على شرط الشيخين كما في «إرواء الغليل» (٧/١٢٦)

(٣) فتح الباري (٩/٢٥٣)

وغيرها، وإنما هو زوال عصمة فيها حق لآدمي، فكيفما أوقعه وقع، فإن أوقعه لسنة هدي ولم يأثم، وإن أوقعه على غير ذلك أثم ولزمه ذلك.

ومحال أن يلزم المطيع ولا يلزم العاصي، ولو لزم المطيع الموقع له إلا على سنته ولم يلزم العاصي لكان العاصي أخف حالا من المطيع»[1]. والله تعالى أعلم.



(١) التمهيد (٥٩/١٥)، الاستذكار (١٤٢/٦)



قاعدة (٤٠) الأمر بالشيء أمرٌ بجميعه والنهي عن الشيء نهي عن بعضه[١]

معنى القاعدة:

أن الأمر يقتضي فعل المأمور به كاملاً تامًّا بجميع أبعاضه، بحيث لا يحصل الامتثال ولا تبرأ الذمة إلا بفعله جميعًا لا بفعل بعضه، وأن النهي يقتضي منع إيقاع أجزاء وأبعاض المنهي عنه، بحيث لا تبرأ الذمة من مقتضى خطاب النهي إلا باجتناب جميع المنهي عنه.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولهذا وقع الفرق في كلام الله ورسوله ﷺ وكلام سائر الناس بين باب النهي والتحريم، وباب الأمر والإيجاب، فإذا نهى عن شيء نهى عن بعضه، وإذا أمر بشيء كان أمرًا بجميعه.

ولهذا كان النكاح حيث أمر به كان أمرًا بمجموعه وهو العقد والوطء، وكذلك إذا أبيح... وحيث حَرُم النكاح كان تحريمًا لأبعاضه حتى يَحرُم العقد مفردًا والوطء مفردًا...»[٢].

وقال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإن تحريم الشيء مطلقًا يقتضي تحريم كل جزء منه، كما أن تحريم الخنزير والميتة والدم اقتضى ذلك، وكذلك تحريم الأكل والشرب في آنية الذهب والفضة يقتضي المنع من أبعاض ذلك»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٨٥)
(٢) المرجع السابق (٢١/٨٥)
(٣) المرجع السابق (٢١/٨٥)

وقال في موضع آخر: «ولهذا فرق في الأسماء بين الأمر والنهي، والإثبات والنفي، فإذا أمر بالشيء اقتضى كماله، وإذا نهى عنه اقتضى النهي عن جميع أجزائه»[١].

وهذه القاعدة من القواعد الأصولية التي بناها الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على استقرائه للنصوص، والتأمل في المقاصد الشرعية، فرأى أن الأوامر الشرعية مبنية على تحصيل المصالح، والمصلحة لا تتحقق إلا بإيقاع المأمور به كاملاً من غير أن يتجزأ، وأن النواهي المقصود منها دفع المفسدة، ووجود بعض المنهي عنه مفسدة يجب أن تدفع.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا لأن الآمر مقصوده تحصيل المصلحة...، والناهي مقصوده دفع المفسدة فيدخل كل جزء منه؛ لأن وجوده مفسدة»[٢].

وأقرب ما تكلم فيه الأصوليون يتعلق بهذه القاعدة ما ذكروه في باب الأمر: أن فعل المأمور به على الوجه الذي أُمِر به بتمامه من غير نقص أو خلل هل يحصل به الإجزاء أم لا ؟[٣].

وهي خلاف القاعدة التي تكلم عنها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من جهتين:

الأولى: أن قاعدة ابن تيمية في التنبيه على أن المأمور به إذا كان له أجزاء فيجب الإتيان بها جميعًا، وأما الأصوليين فلم يفرقوا بين ما له أجزاء وما ليس بذلك؛ لأن كلامهم في ما يكون بعد إيقاع المأمور به.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/٩٧)

(٢) مجموع الفتاوى (٧/٤٢١)

(٣) انظر: العدة للقاضي أبي يعلى (١/٣٠٠)، قواطع الأدلة (١/٢٢٥)، المستصفى (٣/١٧٨)، بيان المختصر (٢/٦٨)، الإحكام للآمدي (٢/٢١٦)، نهاية الوصول (٣/٩٨١)، البحر المحيط (٢/٤٠٦)

فابن تيمية ينبه على كيفية الإتيان بالمأمور، والأصوليون يتكلمون فيما يترتب على الإتيان بالمأمور.

الثانية: أن موضوع القاعدة عند ابن تيمية أعم مما عند الأصوليين، لأن القاعدة عند ابن تيمية لم تقتصر على كيفية الإتيان بالمأمور به فحسب، بل تناولت كذلك كيفية اجتناب المنهي عنه، بل إن ابن تيمية ساق القاعدة أصلا لبيان الفرق بين فعل المأمور به، واجتناب المنهي، فنبَّه على أنه في جانب الأمر يجب الإتيان بجميع أبعاض المأمور، وفي جانب النهي يجب اجتناب جميع أبعاض المنهي عنه. والله أعلم.



ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): اشتراط الدخول على المطلقة ثلاثًا لتحل لزوجها الأول

اختار ابن تيمية أن المطلقة ثلاثًا لا تحل لزوجها الأول إلا إذا عقد عليها زوج آخر ودخل بها، ولا تحل للأول بمجرد العقد.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الشارع اشترط لرجوع المرأة المطلقة ثلاثًا لزوجها الأول أن ينكِحَها زوجٌ غيره في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٠] فعلمنا أن مقتضى الشرط أن يدخل بها؛ لأن الأمر بالنكاح أمرٌ بمجموعه من العقد والوطء.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: « والمقصود هنا إذا وقع به الثلاث حرمت عليه المرأة بإجماع المسلمين كما دل عليه الكتاب والسنة، ولا يباح إلا بنكاح ثان وبوطئه لها عند عامة السلف والخلف؛ فإن النكاح المأمور به يؤمر فيه بالعقد وبالوطء، بخلاف المنهي عنه؛ فإنه ينهى فيه عن كل من العقد والوطء»[1].

والقول بأن المراد من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾: أي يدخل بها، هو قول عامة أهل العلم، وقد نُقل الإجماع عليه إلا ما حُكي عن سعيد بن المسيب أنه قال: إن من تزوج المطلقة ثلاثًا، ثم طلقها قبل أن يمسها، فقد حلت بذلك النكاح،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/٩٢)

وهو العقد لا غير، لزوجها الأول على ظاهر قول الله ﷻ: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾. قال: فقد نكحت زوجًا[1].

ودليل الإجماع على اشتراط الدخول: حديث عائشة: أن رفاعة القرظي طلق امرأته فبت طلاقها، فتزوجها بعده عبد الرحمن بن الزبير، فجاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: يا نبي الله، إنها كانت عند رفاعة فطلقها آخر ثلاث تطليقات، فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير، وإنه والله ما معه يا رسول الله إلا مثل هذه الهدبة. فتبسم رسول الله ﷺ، ثم قال: "لعلك تريدين أن ترجعي إلى رفاعة ! لا، حتى تذوقي عُسَيلته، ويذوقَ عُسيلتك"[2].

والعُسيلة كناية عن الوطء لا يختلف أهل العلم في ذلك[3].

ولذلك فقد اعتذر الأئمة عن سعيد بن المسيب بأنه لم تبلغه هذه السنة[4].

ويجدر التنبيه هنا أن حكم هذا الفرع وإن كان مجمعًا عليه إلا أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قد سلك في الاستدلال عليه مسلكًا آخر بجانب مسلك العلماء في الاستدلال عليه بحديث عائشة، وذلك بتخريج ابن تيمية لهذا الفرع على القاعدة

---

(١) قال ابن المنذر في «الإجماع» (١١٥): «وأجمعوا على أن الرجل إذا طلق امرأته ثلاثًا، أنها لا تحل له إلا بعد زوج، على ما جاء به حديث النبي ﷺ، وانفرد سعيد بن المسيب، فقال: إن تزوجها تزويجًا صحيحًا لا يريد به إحلالاً، فلا بأس أن يتزوجها الأول» وانظر: التمهيد (٢٣٠/١٣)، والمغني (٥٤٨/١٠)، وبدائع الصنائع (١٨٨/٣)

(٢) رواه البخاري، كتاب الطلاق، باب: من جوز الطلاق ثلاث، برقم (٥٢٦٠)، و مسلم، كتاب الطلاق، باب: لا تحل المطلقة ثلاثا لمطلقها حتى تنكح زوجا غيره... برقم (١٤٣٣)

(٣) انظر: التمهيد (٢٢٨/١٣)

(٤) قال ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٣٠/١٣): «أظنه والله أعلم لم يبلغه حديث العسيلة هذا»، وقال ابن تيمية (٩٣/٣٢): «وليس في هذا خلاف إلا عن سعيد بن المسيب فإنه - مع أنه أعلم التابعين - لم تبلغه السنة في هذه المسألة».

الأصولية بأن الأمر بالشيء أمر بمجموعه، والنهي عن الشيء نهي عن بعضه، فاستفاد شرط الدخول من كون الأمر بالنكاح أمر بجميعه، ومن ذلك الجماع.

وقد استدل ابن عبد البر بهذا الفرع على قاعدة عند الإمام مالك قريبة مما ذكرها ابن تيمية.

قال ابن عبد البر: « وفي هذا حجة واضحة لما ذهب إليه مالك في الأيمان أنه لا يقع التحليل منها والبر إلا بأكمل الأشياء، وأن التحريم يقع بأقل شيء.

ألا ترى أن الله ﷻ لما حرَّم على الرجل نكاح حليلة ابنه وامرأة أبيه وكان الرجل إذا عقد على امرأة نكاحًا، ولم يدخل بها، ثم طلقها، أنها حرام على ابنه وعلى أبيه.

وكذلك لو كانت له أَمَة فلمسها بشهوة أو قبلها، حَرُمت على ابنه وعلى أبيه، فهذا يُبين لك أن التحريم يقع ويدخل على المرء بأقل شيء. وكذلك لو طلّق بعض امرأة طلقت كلها، وكذلك لو ظاهر من بعضها لزمه الظهار الكامل، ولو عقد على امرأة بعض نكاح أو على بعض امرأة نكاحا لم يصح»[1].

وكلام ابن عبد البر في معنى ما قرره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن الأمر بالشيء أمر بمجموعه، وأن النهي عن الشيء نهي عن بعضه وأجزائه، وإن كان ابن عبد البر عبر عن ذلك بالتحليل والتحريم، بدل الأمر والنهي. والله أعلم.

(١) التمهيد (٢٢٩/١٣)

مسألة (٢): نكاح المحرم

اختار ابن تيمية أن المحرم للحج، لا يجوز له أن يَنكِح، أو أن يُنكِح، والنكاح المحظور على المحرم يشمل مباشرة العقد كما يشمل الوطء.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ فيما رواه عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد " نهي عن أن يَنكِح المحرم أو يُنكِح"[١] فعلمنا أن مقتضى النهي المنعُ من إيقاع أبعاض المنهي عنه، وهو تحريم العقد وتحريم الوطء، فيحرم العقد مفردًا والوطء مفردًا.

قال الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: « وحيث حرم النكاح كان تحريمًا لأبعاضه حتى يحرم العقد مفردًا والوطء مفردًا »[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية من عدم جواز مباشرة المحرم لعقد النكاح قال به جمهور العلماء كالإمام مالك[٣]، والشافعي[٤]، وأحمد[٥]، وقالوا: متى عقد المُحرِمُ نكاحًا لنفسه، أو لغيره، أو عقد نكاحًا لمُحرِم، أو على مُحرِمة، فالنكاح فاسد.

---

(١) رواه مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبه، برقم (١٤٠٩)

(٢) مجموع الفتاوى (٨٦/٢١)

(٣) قال ابن جزي في «القوانين الفقهية» ص(١٢٠): « ولا يَنكِح، ولا يخطبُها لنفسه، ولا لغيره، ويفسخ نكاحه، وإنكاحه قبل البناء وبعده، خلافًا لأبي حنيفة»

(٤) قال النووي في «المجموع» (٢٩٧/٧): « يحرُم على المحرم أن يتزوج، ويحرم عليه أن يُزوِّج موليته بالولاية الخاصة، وهي العصوبة، والولاء، فإن كان الزوج أو الزوجة أو الولي أو وكيل الزوج أو وكيل الولي مُحرِمًا، فالنكاح باطل بلا خلاف».

(٥) قال المرداوي في «الإنصاف» (٤٤٤/٣): « عقد النكاح لا يصح منه، هذا المذهب، وعليه الأصحاب. ونقله الجماعة، وسواء زوج غيره، أو تزوج محرمة، أو غيرها، وليًا كان أو وكيلاً»

وذهب أبو حنيفة إلى أن للمحرم أو المحرمة أن يتزوجا في حالة الإحرام[١].

ووجه ما قال أبو حنيفة: ما رواه البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ تزوج بميمونة وهو محرم[٢]. وحمل الحنفية حديث عثمان في النهي عن نكاح المحرم على الوطء[٣].

وأجاب الجمهور على حديث ابن عباس بأجوبة كثيرة، منها:

أولا: أن الروايات اختلفت في نكاح ميمونة فروى يزيد بن الأصم عن ميمونة وهو ابن أختها: أن النبي ﷺ تزوجها وهو حلال. رواه مسلم[٤].

وعن أبي رافع أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة حلالا، وبني بها حلالا، وكنت الرسول بينهما. رواه الترمذي. وقال: حديث حسن[٥].

قال ابن عبد البر: « والرواية أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال متواترة عن ميمونة بعينها، وعن أبي رافع مولى النبي ﷺ، وعن سليمان بن يسار مولاها، وعن يزيد بن الأصم وهو ابن أختها...

وما أعلم أحدًا من الصحابة روى أن رسول الله ﷺ نكح ميمونة وهو محرم إلا عبد الله بن عباس، ورواية من ذكرنا معارضة لروايته، والقلب إلى رواية

(١) الهداية شرح البداية (١/١٩٣)
(٢) رواه البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب: تزويج المحرم، برقم (١٨٣٧)
(٣) الهداية شرح البداية (١/١٩٣)
(٤) رواه مسلم، كتاب النكاح، باب: تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبه، برقم (١٤١١)
(٥) رواه الترمذي، كتاب الحج، باب: ما جاء في كراهية تزويج المحرم، برقم (٨٤١)

الجماعة أميل؛ لأن الواحد أقرب إلى الغلط»[1].

ثانيًا: إذا تعارضت الروايات انتقلنا إلى الجمع بينها. والجمع يكون بتأويل حديث ابن عباس بأن قوله: " محرمًا " أي في الحرم، فتزوجها في الحرم وهو حلال، أو تزوجها في الشهر الحرام، وهذا شائع في اللغة والعرف ويتعين التأويل للجمع بين الروايات[2].

ثالثًا: إذا تعذر التأويل انتقلنا إلى الترجيح.

والترجيح بين الروايات يقتضي تقديم رواية الأكثر. قال النووي: « وإذا تعارضت الروايات تعيَّن الترجيح، فرجحنا رواية الأكثرين أنه تزوجها حلالاً»[3].

رابعًا: أنه على اعتبار تعارض روايات حديث ميمونة من كل وجه، فإنه يسقط الاستدلال بها جميعًا، ويُطلب الترجيح من جهة أخرى.

قال ابن عبد البر: « وأكثر أحوال حديث ابن عباس أن يجعل متعارضًا مع رواية من ذكرنا، فإذا كان كذلك سقط الاحتجاج بجميعها، ووَجَبَ طلبُ الدليل على هذه المسألة من غيرها، فوجدنا عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن نكاح المحرم، وقال: "لا ينكح المحرم ولا ينكح ". فوجب المصير إلى هذه الرواية التي لا معارض لها؛ لأنه يستحيل أن ينهى عن شيء ويفعله، مع عمل

---

(١) التمهيد (٣/١٥٣،١٥٢)

(٢) المجموع (٧/٣٠٤)، والمغني (٥/١٦٤)، فتح الباري (٩/١٦٦)

(٣) المجموع (٧/٣٠٤)

الخلفاء الراشدين لها، وهم عمر، وعثمان، وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وهو قول ابن عمر، وأكثر أهل المدينة»[١].

وأما حمل حديث عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على أنه نهي للمحرم عن الوطء فقط كما ذهب الحنفية، فقد أجاب عنه أهل العلم بأنه رُوِي بلفظ: " فلا يُنكِح" بضم أوله[٢]، فلا يستقيم حمله على الوطء، بل هو صريح في العقد.

وهنا تظهر فائدة القاعدة التي أصلها ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، وقد قررها الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ بأن النهي عن النكاح يشمل النهي عن كلٍّ من العقد والوطء، فلا مجال لحمل النهي في حديث عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على الوطء فقط.

وبذلك يظهر صحة تخريج هذا الفرع القاعدة، وكذلك صواب ما ذهب إليه جمهور العلماء من حرمة نكاح المحرم، وأنه لا يصح، ويجدر التنبيه هنا على أن ابن تيمية بتخريجه هذا الفرع على القاعدة قد أبان عن مسلكٍ آخرَ في الاستدلال على الحكم، وهو أن مقتضي النهي اجتنابُ جميع المنهي عنه، ويكون ذلك من باب توارد الأدلة على الحكم مما يزيده تأكيدًا وظهورًا، والله أعلم.



(١) التمهيد (٣/١٥٣)

(٢) فتح الباري لابن حجر (٩/١٦٥)، (٤/٥٣)

مسألة (٣): حلف ليفعلن شيئًا أو لا يفعله ففعل بعضه

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن من حلف أن يفعل شيئًا ففعل بعضه أنه لم يبرَّ في يمينه، ومن حلف ألا يفعل شيئًا ففعل بعضه أنه يحنث في يمينه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه في جانب الحلف على الفعل لابد من الإتيان بالمحلوف عليه جميعًا، حتى يصدق عليه أنه فعل ما حلف عليه، وفي جانب الترك يجب أن يجتنب أجزاء المحلوف عليه جميعًا، حتى يكون قد اجتنب جميع المحلوف عليه.

قال ابن تيمية: «لهذا فرّق مالك وأحمد - في المشهور عنه - بين من حلف ليفعلن شيئا ففعل بعضه: أنه لا يبر، ومن حلف لا يفعلُ شيئًا ففَعَل بعضَه: أنه يحنث»[١].

ولا يُعلَم خلافٌ بين أهل العلم فيما إذا حلف أن يفعل شيئًا، أنه لا يَبَرُّ إلا بفعل جميعه؛ لأن اليمين تناولت فعل الجميع، فلا يَبَرُّ إلا بفعل الجميع، كما لو أمره الله تعالى بفعل شيء لم يخرج من عهدة الأمر إلا بفعل الجميع[٢].

وأما في جانب الترك فقد اختلف أهل العلم فيما إذا حلف ألا يفعل شيئًا ففعل بعضه على قولين:

الأول: أنه يحنث في يمينه، وهو قول الإمام مالك[٣]، وأحمد في رواية، اختارها

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٨٦).

(٢) المغني (١٣/٥٥٦).

(٣) قال ابن عبد البر في «الكافي» (١٩٦): «من حلف على شيء واحد ألا يفعله، ففعل بعضه حنث في المشهور عن مالك».
وانظر: الشرح الصغير مع حاشية الصاوي (٢/٢٣٣).

الخرقي[١]، وابن عقيل[٢]، ووافقهم ابن تيمية.

ووجه هذا القول: هو القياس على الأمر والنهي، فكما أن المنهيَّ لا تبرأ ذمته إلا باجتناب جميع المنهي عنه، فكذلك الحالف على ألا يفعل شيئًا لا يبرُّ في يمينه إلا باجتناب جميع ما حلف على تركه.

قال ابن قدامة: «ووجه الجمع بينهما أن الآمر والناهي يقصد الحمل على فعل الشيء أو المنع منه، والحالف يقصد بيمينه ذلك، فكانا سواء.

يحققه: أن الآمر بالفعل أو الحالف عليه يقصد فعل الجميع فلا يكون ممتثلاً ولا بارًّا إلا بفعله كله. والناهي والحالف على الترك يقصد ترك الجميع، فلا يكون ممتثلاً ولا بارًّا إلا بترك الجميع. وفاعل البعض ما فعل الجميع ولا ترك الجميع، فلا يكون ممتثلا للأمر ولا النهي، ولا بارًّا بالحلف على الفعل ولا الترك»[٣].

القول الثاني: أنه لا يحنث في يمينه بفعل بعض المحلوف على تركه. وهو قول جمهور العلماء أبي حنيفة[٤]، والشافعي[٥]، وأحمد على المعتمد من المذهب[٦].

ووجه هذا القول: أن اليمين تعلقت بالجميع، فلم تَنحلَّ بالبعض كما في الإثبات[٧].

ولعل تخريج هذا الفرع على القاعدة فيه نظر؛ وذلك لأن قياس يمين الحالف

---

(١) قال المرداوي في «الإنصاف» (٩/١١٧): «وعنه: يحنث إلا أن ينوي جميعه، اختاره الخرقي».

(٢) الإنصاف (٩/١١٧)

(٣) المغني (١٣/٥٥٧)

(٤) قال في «البدائع» (٣/٦٢): «فلا يحنث كما لو حلف لا يأكل هذا الرغيف فأكل بعضه».

(٥) قال النووي في «روضة الطالبين» (٨/٣٣): «قال: لا آكل هذا الرغيف، لم يحنث بأكل بعضه. ولو قال: لآكلنه، لم يبر إلا بأكل جميعه».

(٦) قال المرداوي في «الإنصاف» (٩/١١٧): «وإن حلف لا يفعل شيئا، ففعل بعضه، لم يحنث. هذا المذهب».

(٧) المغني (١٣/٥٥٨)

على الأمر والنهي من قبل الله ﷻ فيه بُعْد.

لأن الحالف لما منع نفسه من فعل شيء، لم يقصد أنه إن فعل بعضه فقد فعله، بحيث يحنث في يمينه، فمن حلف ألا يدخل دار فلان، فأدخل يده، فلا يقال له: إنك دخلت الدار بإدخال يدك فيه، بل بأن يتحقق الدخول بأن يدخل بكله لا ببعضه، بخلاف النواهي في خطاب الشارع، فالمراد منها اجتنابها واجتناب أجزائها وأبعاضها.

وقد يستدل على ذلك بحديث بريدة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: كنت مع رسول الله ﷺ وهو يمشي في المسجد، فقال: إني أعلم آيةً لم تنزل على نبي قبلي بعد سليمان بن داود. فقلت: يا رسول الله ! أي آية ؟ قال: " سأعلمكها قبل أن أخرج من المسجد ". فانتهينا إلى الباب، فأخرج إحدى قدميه، فقلت: أنسي ؟ ثم التفت إلي، فقال: ﴿ إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ [النمل:٣٠] [(١)]

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ أخرج إحدى قدميه من المسجد قبل أن يعلمه الآية، قال الكاساني: « فلو كان هذا القدر خروجًا، لكان تأخير التعليم إليه خُلفا في الوعد، ولا يتوهم ذلك بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام[(٢)]».

ولكن قد تكلم أهل العلم على إسناد هذا الحديث، وضعفوه[(٣)].

وعلى كل حال فيبقى تخريج هذا الفرع على القاعدة ضعيف، لأن قياس الحلف بترك شيء على نواهي الشرع بعيد، والله أعلم.

---

(١) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى» (٦٢/١٠) كتاب الأيمان، باب: ما يقرب من الحنث لا يكون حنثا احتج بعض أصحابنا في ذلك بما، والطبراني في «الأوسط» (١٩٦/١)، والدارقطني في «السنن» (٣١٠/١) كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة.

(٢) بدائع الصنائع (٣٦/٣)

(٣) قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١٢٠/٢): « رواه الطبراني في الأوسط. وفيه عبد الكريم بن أبي المخارق، وهو ضعيف لسوء حفظه، وفيه من لم أعرفهم». وقال البيهقي (٦٢/١٠): إسناده ضعيف». وانظر: «السلسلة الضعيفة » للشيخ ناصر (٦١١/١٢)

الفصل الثالث



القواعد الأصولية المتعلقة بالعام والخاص والمطلق والمقيد



قاعدة (٤١) قضايا الأعيان لا عموم لها[١]

معنى القاعدة:

أن النبي ﷺ إذا قضى بحكم في قضية، ونقلها الصحابي حكاية عنه ﷺ، فإنه لا يكون فيها دلالة على العموم، كما لو حكى الصحابي: " أنه ﷺ قضى بالشفعة للجار"[٢]، أو "أنه ﷺ نهى عن بيع الغرر"[٣]، أو "قضى بيمين وشاهد"[٤]، فمثل هذا لا يستفاد منه العموم، وهو المراد بأن قضايا الأعيان لا تعم.

وفي هذه القاعدة قولان للأصوليين:

القول الأول: أن قضايا الأعيان تعم.

وهو قول الحنابلة[٥]، واختاره ابن الحاجب[٦]، والآمدي[٧].

ووجه هذا القول: أن الصحابي الراوي من أهل العدالة، والمعرفة باللغة، فالظاهر أنه لم ينقل صيغة العموم إلا وقد سمع صيغة لا يشك في عمومها؛ لما هو مشتمل عليه من الداعي الديني والعقلي المانع له من إيقاع الناس في ورطة الالتباس، واتباع ما لا يجوز اتباعه[٨].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٥٣)

(٢) رواه البخاري، كتاب الشفعة، باب: عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع، برقم (٢١٣٩)، بلفظ: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أني سمعت النبي ﷺ يقول: " الجار أحق بسقبه ". ما أعطيتكها أربعة آلاف.

(٣) رواه مسلم، كتاب البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، برقم (١٥١٣).

(٤) رواه مسلم، كتاب الأقضية، باب: القضاء باليمين والشاهد، برقم (٧١٢).

(٥) التحبير شرح التحرير (٥/٢٤٤٣)، شرح الكوكب (٣/٢٣١، ٢٣٠)

(٦) بيان المختصر (٢/١٨٨)

(٧) الإحكام (٢/٣١٣)

(٨) الإحكام للآمدي (٢/٣١٣)، التحبير شرح التحرير (٥/٢٤٤٤)، بيان المختصر (٢/١٩٠، ١٨٩)

القول الثاني: أن قضايا الأعيان لا عموم لها.

وهو قول أكثر الأصوليين كما حكاه الآمدي(١)، والصفي الهندي(٢)، والمرداوي(٣).

واختاره أبو إسحاق الشيرازي(٤)، وابن السمعاني(٥)، والرازي(٦).

ووجه هذا القول: أن حكاية الراوي لقضاء النبي ﷺ قد تكون لمعنى خاص فيه أو لشخص مخصوص، أو يظنها الراوي عامة وليس كذلك، وإذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت لها دعوى العموم، ووجب التوقف فيها(٧).

قال الصفي الهندي: «وهو الحق؛ لأن ما ذكروه ليس لفظ الرسول، بل هو حكاية نهيه عَلَيْهِ السَّلَامُ، ولم يعلم عمومه، فلعل نهيه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان خاصًّا بصورة فيها غرر، فظن الراوي عمومه حتى روى ما روى، وكذا يحتمل أن يكون قضاؤه لجار معين من الشريك أو الملاصق، فظن الراوي عموم الحكم فروى صيغة العموم، وكذا يحتمل أن يكون قضاؤه بالشاهد واليمين في نوع معين من المال أو البضع أو الجناية، فظن الراوي تعميمه»(٨).

وأورد القرافي على هذا القول أنه يعارض قاعدة رواية الحديث بالمعنى، لأنه «إذا رَوَى العدلُ المعنى بصيغة العموم في قوله "الغرر"، تعيَّن أن يكون اللفظُ

---

(١) الإحكام (٢/٣١٣)
(٢) نهاية الوصول (٤/١٤٢٧)
(٣) التحبير شرح التحرير (٥/٢٤٤٣)
(٤) اللمع ص(٧٣)
(٥) قواطع الأدلة (١/٣٢٥)
(٦) المحصول (٢/٣٩٣)
(٧) اللمع ص(٧٤)، قواطع الأدلة (١/٣٢٧،٣٢٦)
(٨) نهاية الوصول (٤/١٤٧٢)

المحكي عمومًا، وإلا كان ذلك قدحًا في عدالته؛ حيث روى بصيغة العموم ما ليس عامًّا، والمقرر أنه عدل مقبول القول»[١].

ويجب التنبيه هنا أن أصحاب القولين يتفقون على الاستدلال بكل ما حكاه الصحابي عن النبي ﷺ، فيحكمون بالشفعة للجار، وفي القضاء بالشاهد واليمين، وبتحريم الغرر في البيوع، وإنما يظهر وجه الخلاف بين القولين في أن مَن قال بعموم قضايا الأعيان استفاد هذه الأحكام من عموم لفظ الصحابي فيما نقله عن النبي ﷺ، فكان طريقه إلى ذلك مستفاد من ذات النص، بخلاف من منع العموم، فإنهم استفادوا تلك الأحكام من جهة القياس على ما حكاه الصحابي عن النبي ﷺ، فقاس غيرَهم عليهم.

والفرق بين ما ثبت بالنص وما ثبت بالقياس يظهر في أمرين:

الأمر الأول: أن الحكم الثابت بالنص أقوى من الحكم الثابت بالقياس.

الأمر الثاني: أن الحكم الثابت بالنص يُنسَخ ويُنسَخ به، أما الثابت بالقياس فلا يُنسخ ولا يُنسَخ به[٢].



---

(١) شرح تنقيح الفصول ص(١٤٩)

(٢) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر (٦/١٤٩)، والمهذب في علم أصول الفقه (٤/١٥٤٠) كلاهما للدكتور عبد الكريم نملة.

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): تقدير الجزية لاجتهاد الإمام

ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن الجزية والخراج يُرجع في تقديرهما إلى اجتهاد الإمام حسب ما يراه مصلحة للمسلمين، فهي غير مقدرة بالشرع.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من قال إن الجزية مقدرة بالشرع استدل بحديث معاذ أن النبي ﷺ حين بعثه إلى اليمن، قال له: "خذ من كل حالم دينارًا"[١]. وأجاب ابن تيمية عن هذا الاستدلال بأن حديث معاذ قضية عين لا عموم لها.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «الصحيح أنها ليست مقدرة بالشرع. "وأمر النبي ﷺ لمعاذ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن يأخذ من كل حالم دينارا أو عدله مَعَافِرِيًّا " قضية في عين، لم يجعل ذلك شرعًا عامًّا لكل من تؤخذ منه الجزية إلى يوم القيامة ؛ بدليل أنه صالح لأهل البحرين على حالم، ولم يقدره هذا التقدير، وكان ذلك جزية، وكذلك صالح أهل نجران على أموال غير ذلك، ولا مقدرة بذلك، فعلم أن المرجع فيها إلى ما يراه ولي الأمر مصلحة، وما يرضى به المعاهدون فيصير ذلك عليهم حقًّا يجزونه أي: يقصدونه ويؤدونه»[٢].

وقد سبق ذكر أقوال الأئمة، ووجه كل قول في قاعدة "الأسماء التي لا حدَّ لها في

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب: في أخذ الجزية، برقم (٣٠٣٨)، والترمذي، كتاب الزكاة، باب: ما جاء في زكاة البقر، برقم (٦٢٣)، وقال: «حديث حسن». وقال الحافظ في «الفتح» (٦/٢٦٠): «صححه الترمذي والحاكم».

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٥٣)

الشرع ولا في اللغة يُرجع فيها للعرف"[1]، وأن تعدد ما ورد عن النبي ﷺ والصحابة الكرام في تحديد مقدار الجزية يدل على أنها غير مقدرة بالشرع، بل تختلف باختلاف مصلحة المسلمين بحسب من يراه أميرهم.

ويحسن التنبيه هنا إلى أن تخريج ابن تيمية للمسألة الواحدة على عدة قواعد أصولية يستفاد منه عدة أمور:

الأول: بيان ترابط القواعد الأصولية عند ابن تيمية، وقوة دلالتها على الأحكام الفقهية، وذلك يظهر في الوصول للحكم الشرعي الواحد بعدة مسالك للاستدلال.

الثاني: قوة ملكة الاستنباط والاستحضار للقواعد عند ابن تيمية في التعامل مع النصوص.

الثالث: أهمية "تخريج الفروع على الأصول"، في إلحاق الفروع الفقهية بقواعدها الأصولية، ليتبين بذلك مآخذ الأحكام الشرعية.



(١) انظر – غير مأمور – ص(٣٢٩)

مسألة (٢): استبراء الأمة البكر

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الأمة البكر لا يلزم أن تستبرأ بحيضة، فيجوز أن توطأ من غير استبراء.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لو كانت بكرًا، أو عند من لا يطؤها، ففيه نزاع؛ والأظهر: جواز الوطء؛ لأنه لا زرع هناك، وظهور براءة الرحم هنا أقوى من براءتها من الاستبراء بحيضة»(١).

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من قال بلزوم استبراء الأمة بحيضة، ولو كانت بكرًا، استدل بعموم حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال في سبايا أوطاس: " لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة"(٢).

وأجاب ابن تيمية عن هذا الاستدلال بالقاعدة الأصولية أن قول أبي سعيد واقعة عين لا عموم لها، فلا تدل على لزوم الاستبراء في كل مملوكة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الاستبراء فلم تأت به السنة مطلقًا في كل مملوكة، بل قد نهى ﷺ أن يسقي الرجل ماءه زرع غيره(٣). وقال في سبايا أوطاس: "لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تستبرأ". وهذا كان في رقيق سبي، ولم يقل مثل ذلك فيما مُلِك بإرث، أو شراء، أو غيره.

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٤/٧٠)

(٢) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب: في وطء السبايا، برقم (٢١٥٧)، قال الحافظ في «التلخيص» (١/٣٠٤): «إسناده حسن». وانظر: «معالم السنن» للخطابي بهامش سنن أبي داود (٢/٤٢٤)

(٣) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب: في وطء السبايا، برقم (٢١٥٨)

فالواجب أنه إن كانت توطأ المملوكة لا يحل وطؤها حتى تستبرأ ؛ لئلا يسقي الرجل ماءه زرع غيره. وأما إذا علم أنها لم يكن سيدها يطؤها: إما لكونها بكرًا ؛ أو لكون السيد امرأة أو صغيرًا ؛ أو قال وهو صادق: إني لم أكن أطؤها لم يكن لتحريم هذه حتى تستبرأ وجه لا من نص ولا من قياس ﷺ»[١].

وممن قال بعدم لزوم استبراء الأمة البكر ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، حيث قال: إذا وُهِبَت الوليدةُ التي تُوطَأ، أو بيعت، أو عتقت، فليستبرأ رحمها بحيضة، ولا تستبرأ العذراء[٢].

وهو قول أبي يوسف من الحنفية[٣]، ونقله النووي عن المزني، وابن سريج، والروياني من الشافعية[٤].

ونقله الشوكاني عن المازري من المالكية، وجماعة من المتأخرين، واختاره، وقال: «وهو الحق؛ لأن العلة معقولة، فإذا لم توجد المئنة كالحمل، ولا المظنة كالمرأة المزوجة، فلا وجه لإيجاب الاستبراء»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٥٥)

(٢) ذكره البخاري في «الصحيح» معلقًا بصيغة الجزم في كتاب البيوع، باب: هل يسافر بالجارية قبل أن يستبرئها، ووصله عبد الرزاق. انظر: صحيح البخاري مع الفتح (٤/٤٢٣)

(٣) قال الكاساني في «بدائع الصنائع»(٥/٢٥٥): «وروي عن أبي يوسف أنه إذا علم المشتري أنها لم توطأ لا يجب الاستبراء؛ لأن الاستبراء طلب براءة الرحم، وفراغها عما يشغلها ورحم البكر برية فارغة عن الشغل، فلا معنى لطلب البراءة والفراغ. والجواب: أن الوقوف على حقيقة الشغل والفراغ متعذر، فتعلّق الحكم بالسبب الظاهر، وهو حدوث حل الاستمتاع بحدوث ملك اليمين مطلقا وقد وجد».

(٤) روضة الطالبين (٦/٤٠٣)

(٥) نيل الأوطار (٦/٣٤٤)

وأما جمهور العلماء أبي حنيفة(١)، ومالك(٢)، والشافعي(٣)، وأحمد(٤) فذهبوا إلى ... لزوم استبراء الأمة عند تملكها، وسواء في ذلك البكر، أو الثيب، وسواء أكان الملك بإرث، أو هبة، أو سبي، أو غيرها.

ووجه ما قاله الأئمة: عموم أحاديث الأمر بالاستبراء، كما في حديث أبي سعيد السابق، وكذلك ما رواه رويفع بن ثابت الأنصاري، قال: قال رسول الله ﷺ يوم حنين: " لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره " -يعني إتيان الحبالى- "ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبي حتى يستبرئها"(٥).

ولعل مرد الخلاف في الحقيقة يرجع إلى أي مدى يمكن اعتبار البكارة دليلاً على براءة الرحم، فمن اعتبر ذلك، قال: لا وجه للاستبراء مع تحقق البكارة، كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: أن ظهور براءة الرحم بالبكارة أقوى من براءتها من الاستبراء بحيضة.

ومن رأى أن البكارة ليس دليلا على براءة الرحم ذهب إلى القول بوجوب الاستبراء.

---

(١) قال في «البدائع» (٥/٢٥٥): «يجب على المشتري لوجود سببه، سواء كان بائعه ممن يطأ أو ممن لا يطأ كالمرأة والصبي الذي لا يعقل، وسواء كانت الجارية بكرًا أو ثيبًا في ظاهر الرواية لما قلنا».

(٢) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢/٤٩٠)، وعند المالكية لا يجب الاستبراء في كل أمة؛ فإن الأمة التي لا توطأ مثلها، أو من يُعلَم براءةُ رحِمِها بأن كانت في حيازته فحاضت عنده، لا يلزم استبراؤها، بخلاف البكر حيث نصوا على لزوم الاستبراء فيها؛ لاحتمال إصابتها خارج الفرج وحملها مع بقاء البكارة. وانظر: المعونة للقاضي عبد الوهاب (١/٦٤٤)، والكافي لابن عبد البر ص(٣٠٠)

(٣) قال النووي في «روضة الطالبين» (٦/٤٠٣): «من ملك جارية بإرث أو هبة، أو شراء أو وصية، أو سبي،... لزمه استبراؤها،... وسواء كانت الأمة صغيرة، أو آيسة، أو غيرهما؛ بكرًا، أو ثيبًا... وعن ابن سريج تخريج في البكر: أنه لا يجب. وعن المزني: أنه إنما يجب استبراء الحامل والموطوءة. قال الروياني: وأنا أميل إلى هذا».

(٤) قال ابن قدامة في «المغني» (١١/٢٧٤): «وجملته أن مَن ملك أمةً بسبب من أسباب الملك، كالبيع، والهبة، والإرث، وغير ذلك، لم يحلَّ له وطؤها حتى يستبرئها؛ بكرا، أو ثيبا؛ صغيرة كانت أو كبيرة، ممن تحمل، أو ممن لا تحمل

(٥) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب: في وطء السبايا، برقم (٢١٥٨)، وسكت عنه الحافظ في «التلخيص» (١/٣٠٤)، وقال في «بلوغ المرام»(٢١٨): «صححه ابن حبان، وحسنه البزار». وانظر: إرواء الغليل (٥/١٤١)

ولعل الراجح ما ذهب إليه الجمهور من وجوب الاستبراء لأمرين:

الأول: أن البكارة لا تمنع بالضرورة حدوث الحمل، وهذا قد ذكره العلماء، وأيده الطب، والواقع المعيش.

«قال الإمام أحمد: قد بلغني أن العذراء تحمل. فقال له بعض أهل المجلس: نعم، قد كان في جيراننا. وذكر ذلك بعض أصحاب الشافعي»[1].

الثاني: على تقدير أن البكارة دليل على براءة الرحم إلا أن في الاستبراء شائبة تعبد، ولهذا تستبرأ التي أيست من الحيض[2]. والله أعلم.



(١) المغني (٢٧٥/١١). وقد عايشت حالة مثل هذه، حيث حملت إحدى النساء، وأنجبت عن طريق إخراج الجنين من البطن، وهو ما يعرف بعملية قيصرية، وكان غشاء البكارة كما هو.

(٢) فتح الباري (٤٢٣/٤).



قاعدة (٤٢) المفهوم لا عموم له[1]

معنى القاعدة:

أن دلالة المفهوم لا تقتضي العموم فيما عدا المنطوق، فلا يلزم من كون المفهوم حجة أن يكون لازمًا في جميع صور المسكوت عنه، وإنما اللازم تحققه في بعض الصور حتى تحصل المخالفة بين المسكوت عنه، والمنطوق به في الحكم.

ومثال ذلك: أن قوله ﷺ: " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث "[2]، هل يلزم منه أن ما دون القلتين يحمل الخبث مطلقًا أو لا يلزم، بحيث يمكن أن يحمل الخبث في بعض الصور، ولا يحملُه في صور أخرى.

فالقائل بعموم المفهوم يرى أنه يحمل الخبث مطلقًا، والقائل بعدم العموم يرى

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٢١٧)، والمفهوم مقابل المنطوق، والمنطوق أصلٌ للمفهوم، أما المنطوق: فهو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق، كتحريم التأفيف للوالدين المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾.

وأما المفهوم: فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، وهو قسمان: الأول: مفهوم الموافقة، وهو ما كان مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق، ويسمى أيضا: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب. ومثاله: تحريم شتم الوالدين وضربهما المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾. الثاني: مفهوم المخالفة، وهو ما كان مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق، ويسمى دليل الخطاب. وهو المراد بكلمة المفهوم عند الإطلاق، كما في القاعدة. ومثاله: عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة المستفاد من مفهوم قوله ﷺ: " وفي سائمة الغنم زكاة ". ووجه الاستدلال بمفهوم المخالفة: أن الشارع إذا علَّق الحكم على شرط أو صفة، دل ذلك على انتفاء الحكم بدون الشرط أو الصفة، وكذلك فإن تخصيص الوصف أو الشرط بالذكر لا بد له من فائدة، وإلا لكان تطويل من غير فائدة.

انظر: البرهان (١/٤٤٨،٤٤٩)، الإحكام للآمدي (٣/٨٣-٨٨)، المستصفى (٣/٤١٣)، شرح تنقيح الفصول (٢١٣)، شرح الكوكب (٣/٤٨٩)

(٢) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: ما ينجس الماء، برقم (٦٣)، والترمذي، كتاب الطهارة، باب منه (٥٠)، برقم (٦٧)، والنسائي، كتاب المياه، باب: التوقيت في الماء، برقم (٥٢)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب مقدار الماء الذي لا ينجس، برقم (٥١٧)، والحاكم في «المستدرك» (١/٢٢٤)، وقال: «صحيح على شرط الشيخين، وقد احتجا بجميع رواته»، ووافقه الذهبي. وقال ابن منده: «إسناده على شرط مسلم». وقد أطال ابن حجر في الكلام عليه في «التلخيص» (١/١٨-٢١)

أنه يحمل الخبث في بعض الصور دون الأخرى.

وأما ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد اختار أن المفهوم لا عموم له، وقد أخذ بهذه القاعدة في استنباط الأحكام، والاستدلال بها[1].

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمفهوم لا عموم له، بل يكفي أن لا يكون المسكوت كالمنطوق، فإذا خالفه في صورة حصلت المخالفة»[2].

وفرّق ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بين حجية المفهوم، وحجية عمومه، فأخذ بالأول واحتج به، ونفى حجية الآخر، وبيّن أنه لا يلزم من حجية المفهوم حجيةُ عمومه، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ودلالة مفهوم المخالفة لا تقتضي عموم مخالفة المنطوق في جميع صور المسكوت، بل تقتضي أن المسكوت ليس كالمنطوق، فإذا كان بينهما نوعُ فرقٍ ثبت أن تخصيص أحد النوعين بالذكر مع قيام المقتضي للتعميم كان لاختصاصه بالحكم»[3].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ مستدلا على هذه القاعدة: «والمفهوم لا عموم له في جانب المسكوت عنه؛ بل قد يكون فيه تفصيل كقوله: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث أو لم ينجسه شيء"، وهو إذا بلغ قلتين فقد يحمل الخبث، وقد لا يحمله.

وقوله: "في الإبل السائمة الزكاة"[4] وهي إذا لم تكن سائمة قد يكون فيها الزكاة - زكاة التجارة - وقد لا يكون فيها.

وكذلك قوله: "من قام ليلة القدر إيمانًا واحتسابًا غُفر له ما تقدم من ذنبه"[5]،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٠)، (٢١/٧٣)، (٢١/١٧٠)، (٢١/٢١٧)، (٢٢/٤٩٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٢١٧)

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/٣٢٧)

(٤) رواه البخاري، كتاب الزكاة، باب: زكاة الغنم، برقم (١٤٥٤) بلفظ: "وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة".

(٥) رواه البخاري، كتاب الصوم، باب: من صام رمضان إيمانًا واحتسابا، برقم (١٩٠١)

ومن لم يقمها فقد يغفر له بسبب آخر.

وكقوله: "من صام رمضان إيمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه"، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[البقرة: ٢١٨] ومن لم يكن كذلك فقد يعمل عملا آخر يرجو به رحمة الله مع الإيمان، وقد لا يكون كذلك»[١].

وللأصوليين في عموم المفهوم قولان:

القول الأول: أن المفهوم لا عموم له

وهو وجه عند الشافعية[٢]، واختاره الغزالي[٣]، وابن عقيل[٤]، وابن دقيق العيد[٥]، وهو اختيار ابن تيمية كما سبق بيانه.

ووجه هذا القول: أن العموم من عوارض الألفاظ، والمفهوم ليس لفظًا حتى يقال: إن له عمومًا.

قال الغزالي: «والمتمسك بالمفهوم والفحوى ليس متمسكًا بلفظ، بل بسكوت، فإذا قال ﷺ: " في سائمة الغنم زكاة " فنَفْيُ الزكاة في المعلوفة ليس بلفظ، حتى يعم اللفظ أو يخص»[٦].

القول الثاني: أن المفهوم له عموم.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٤/٣٣)

(٢) البحر المحيط (١٦٣/٣)

(٣) المستصفى (٢٨٧/٣)

(٤) نقله عنه ابن اللحام في «قواعده» (٨٨٧/٢)، والمرداوي في التحبير شرح التحرير (٢٤٤٦/٥)

(٥) نقله عنه ابن اللحام في «قواعده» (٨٨٧/٢)، والزركشي في «البحر المحيط» (١٦٤/٣)

(٦) المستصفى (٢٧٨/٣)

وهو اختيار جمهور الأصوليين القائلين بحجية المفهوم[١]، وهو مذهب أكثر الشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، واختيار الرازي[٤]، وابن الحاجب[٥]، والقرافي[٦].

ووجه هذا القول: أن لازم القول بأن المفهوم حجة: ثبوتُ نقيض حكم المنطوق عن جميع صور المسكوت، وإلا لم يكن المفهوم حجة.

قال الرازي: «ومتى ثبت كونه حجة، لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه؛ لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور، لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة»[٧].

ولذلك فإن أكثر الأصوليين كالرازي[٨]، والآمدي[٩]، وابن الحاجب[١٠]، والقرافي[١١]، والصفي الهندي[١٢]، والتاج السبكي[١٣]، ذهبوا إلى أن الخلافَ في عموم المفهوم خلافٌ لفظيٌّ؛ لأن القول بحجية المفهوم يلزم منه القول بعمومه.

فقالوا: من قال بعموم المفهوم أراد ثبوت الحكم في جميع صور المسكوت عنه، ولم يُرِد أنه ثابت من جهة اللفظ، ومن نفي عموم المفهوم أراد أن الحكم لم يثبت بالدلالة اللفظية، ولم يُرِد نفي الحكم عن جميع صور المسكوت.

---

(١) قواعد ابن اللحام (٨٨٦/٢)، وإرشاد الفحول (٥٨٠/١)
(٢) البحر المحيط (١٦٣/٢)
(٣) قواعد ابن اللحام (٨٨٦/٢)، التحبير شرح التحرير (٢٤٤٥/٥)
(٤) المحصول (٤٠١/٢)
(٥) بيان المختصر (١٩٤/٢)
(٦) شرح تنقيح الفصول ص(١٥١)
(٧) المحصول (٤٠١/٢)
(٨) المحصول (٤٠١/٢)
(٩) الإحكام (٣١٥/٢)
(١٠) بيان المختصر ص(١٩٥/٢)
(١١) شرح تنقيح الفصول ص(١٥١)
(١٢) نهاية الوصول (١٤٤٥/٤)
(١٣) جمع الجوامع ص(٤٦)

وأما الزركشي فقد ذهب إلى أن الخلاف في عموم المفهوم خلاف معنوي، أي له أثر في الاستدلال الفقهي.

وبنى على ذلك الخلاف في الماء النجس إذا كوثر بماء، ولم يبلغ قلتين، هل يطهر أو لا ؟

قال الزركشي: «فإن قلنا: له عموم، لم يطهر، وهو الصحيح، ووجه البناء أن قوله ﷺ: " إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس"[1] دل بمفهومه على أن ما دونهما يتنجس بملاقاة النجاسة سواء تغير أم لا، كوثر ولم يبلغهما، أم لم يكاثر.

وإن قلنا: لا عموم للمفهوم، لم يقتض الحديث النجاسة في هذه الصورة، وكذلك الماء القليل الجاري إذا وقعت فيه نجاسة، ولم يتغير، والجديد: ينجس، والقديم: لا، فيبنى على ما ذكرنا»[2].

ولعل الراجح القول بأن للمفهوم عمومًا؛ لأنه مقتضي كونه حجة، فيثبت خلاف المنطوق في جميع صور المسكوت، ولا يمنع القول بذلك أن تُخَصَّ بعض صور المسكوت عنه بدليل خاص يُثبت فيها حكمًا مغايرًا لباقي صور المسكوت، والله تعالى أعلم.



(١) سبق تخريجه ص (٤٣٢)
(٢) البحر المحيط (٣/١٦٥)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): طهارة الماء ما لم يتغير بالنجاسة

ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الماء لا يتنجس إلا بالتغير سواء أكان الماء قليلا أو كثيرًا.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من قال بأن الماء القليل يتنجس إذا أصابته نجاسة، وإن لم يتغيَّر، استدل بعموم مفهوم قوله ﷺ: " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث "[١].

ووجه الدلالة منه أنه يدل بمفهومه على أن الماء إذا لم يبلغ قلتين تنجس.

وأجاب ابن تيمية بالقاعدة الأصولية التي اختارها، وهي أن المفهوم لا عموم له، بمعنى أن الماء الذي لم يبلغ قلتين، فإنه قد يتنجس، وقد لا يتنجس، فإن تغيَّر بالنجاسة تنجس، وإلا فلا دليل على نجاسته.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قوله ﷺ: " إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث "، إنما دل على ما دونهما -يعني الماء الراكد والجاري- بالمفهوم، والمفهوم لا عموم له، فلا يدل ذلك على أن ما دون القلتين يحمل الخبث، بل إذا فرِّق فيه بين دائم وجار، أو إذا كان في بعض الأحيان يحمل الخبث كان الحدث معمولا به. فإذا كان طاهرًا بيقين وليس في نجاسته نص ولا قياس، وجب البقاء على طهارته مع بقاء صفاته»[٢].

---

(١) سبق تخريجه ص (٤٢٢)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٧٣)

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمفهوم لا يجب فيه العموم، فليس إذا كان القلتان لا تحمل الخبث يلزم أن ما دونها يلزمه مطلقًا»(١).

وقد أجمع أهل العلم على أن الماء إذا وقعت فيه نجاسة، فغيَّرت للماء طعمًا، أو لونًا، أو ريحًا: أنه نجس، سواء أكان الماء قليلا أم كثيرًا.

وأن الماء الكثير إذا وقعت فيه نجاسة، فلم تغيِّر له لونًا، ولا طعمًا ولا ريحًا: أنه باق على طهارته(٢).

واختلفوا في الماء القليل إذا أصابته نجاسة ولم يتغير، على قولين:

القول الأول: أنه لا يتنجس ما لم يتغير أحد أوصافه.

وهو قول مالك(٣)، ورواية عن أحمد(٤)، اختارها ابن تيمية، وأهل الظاهر(٥).

وممن قال به ابن عباس، وأبو هريرة، وحذيفة، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وعكرمة، والشعبي، والنخعي، وعبد الرحمن بن مهدي(٦).

واستدلوا: بعموم حديث: "الماء طهور لا ينجسه شيء "(٧).

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٠)

(٢) نقل الإجماعين ابن المنذر في كتابيه «الإجماع» ص(٣٣)، و«الأوسط» (١/٢٦١،٢٦٠)

(٣) قال ابن رشد الجد في «المقدمات» ص (٥٧): «وإن لم يتغير أحد أوصافه بما فيه من النجاسة، فلا يؤثر ذلك في حكمه، كان الماء قليلاً أو كثيرًا على أصل مذهب مالك، وهى رواية المدنيين عنه». وقال القاضي عبد الوهاب في «المعونة» (١/٦٢): «لا حد في ذلك سوى التغيير».

(٤) قال في «المغنى» (١/٣٩): «وروى عن أحمد رواية أخرى: أن الماء لا ينجس إلا بالتغيير، قليله وكثيره». وانظر: الإنصاف (١/٥٨)

(٥) المحلى (١/١٣٥) المسألة رقم (١٣٦)

(٦) نقل عنهم هذا القول: ابن المنذر في «الأوسط» (١/٢٦٦)، وابن قدامة في «المغنى» (١/٣٩)

(٧) والحديث بتمامه: عن أبي سعيد الخدري قال: قيل: يا رسول الله، أنتوضأ من بئر بضاعة، وهي بئر يلقى فيها الحِيَض، ولحوم الكلاب، والنتن ؟ فقال رسول الله ﷺ: " إن الماء طهور لا ينجسه شيء".

رواه الترمذي، أبوب الطهارة، باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء، برقم (٦٦)، وقال: «هذا حديث حسن». وأبو داود، كتاب الطهارة، باب: ما جاء في بئر بضاعة، برقم (٦٦).

قال ابن المنذر: «فهذا جواب النبي ﷺ في الماء جواب عام يقع على كل ماء، وإن قل»[(١)].

القول الثاني: أنه يتنجس، وإن لم تتغير أحد أوصافه.

وهو قول الشافعي[(٢)]، وأحمد في المشهور عنه[(٣)].

واستدلوا: في تقدير الماء القليل بحديث القلتين.

وقالوا: إن "حديث القلتين" مخصص لعموم حديث "الماء طهور لا ينجسه شيء".

ووافقهما أبو حنيفة في القول بنجاسة الماء، وخالفهما في طريقة تقدير الماء القليل[(٤)].

وابن تيمية إنما يرد على من قدَّر الماء القليل بالقلتين، بالقاعدة الأصولية أن المفهوم لا عموم له، بحيث يكون ما دون القلتين قد يتنجس، وقد لا يتنجس.

وقد استدل ابن تيمية على عدم صحة هذا التقدير بأمور:

منها: أن الحديث خرج مخرج السؤال عن مياه معينة، وما ينوبه من السباع والكلاب، فأجاب النبي ﷺ بهذا التخصيص، قال ابن تيمية: «فقد يكون التخصيص؛ لأن هذه كثيرة لا تحمل الخبث، والقلتان كثير، ولا يلزم أن لا يكون الكثير إلا قلتين، وإلا فلو كان هذا حدًّا فاصلاً بين الحلال والحرام لذكره ابتداء»[(٥)].

---

(١) الأوسط (٢٩٦/١)

(٢) قال النووي في الروضة (٥٩/١): «اعلم أن الماء الراكد قليل وكثير، فالكثير قلتان والقليل دونه». ثم قال (٦٠/١): «ثم الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة المؤثرة، تغير أم لا».

(٣) قال في المغنى (٣٩/١): «وأما مادون القلتين إذا لاقته بنجاسة فلم يتغير بها، المشهور في المذهب: أنه ينجس». وانظر: الإنصاف: (٥٧/١)

(٤) والماء القليل عند أبي حنيفة هو الذي يخلص بعضه إلى بعض، وقالوا في معنى الخلوص: أنه التحريك، بحيث لو حُرِّك طرفٌ منه يتحرك الطرف الآخر، فهو مما يخلص وهو الذي يتنجس. انظر: بدائع الصنائع (٧١/١)

وأجيب عن قول الحنفية بأنه تخصيص بالرأي من غير أصل يُرجَع إليه، ولا دليل يُعتمَد عليه؛ ولأن ما ذكروه من الحدِّ تقديرٌ طريقُه التوقيف، لا يصار إليه إلا بنص أو إجماع. انظر: المغني (٤٢/١)

(٥) مجموع الفتاوى (٥٢٠/٢٠)

ومنها: أن الحدود الشرعية تكون معروفة كنصاب الذهب وغيرها، والماء الذي تقع فيه النجاسة لا يُعلَم كيلُه إلا خرصًا؛ ولا يمكن كيله في العادة، فكيف يفصل بين الحلال والحرام بما يتعذر معرفته على غالب الناس في غالب الأوقات[1].

ويمكن القول بأن اختيار ابن تيمية بأن الماء لا يتنجس إلا بالتغير اختيار راجح؛ لما ذُكر من أن التقدير إنما يكون بما يعرفه الناس، وعلى فرض التسليم بأن حديث القلتين سيق لأجل التقدير والتخصيص، وليس لسبب أوجب ذلك التخصيص[2]. والله أعلم.



(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٠، ٥٢١)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٠)، وانظر: الأوسط لابن المنذر (١/٢٧٠)

مسألة (٢): المسح على الخفين دون توقيت للضرورة

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يجوز المسح على الخفين بغير توقيت بمدة، وذلك عند الحاجة لذلك أو التضرر بخلعهما.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن توقيت المسح على الخفين ورد في عدة أحاديث، منها حديث علي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ جعل ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويومًا وليلة للمقيم[1].

وهذه الأحاديث تدل بدلالة المفهوم على عدم تجاوز مدة المسح هذا التحديد، وعند ابن تيمية أن دلالة المفهوم لا عموم لها، بحيث قد يجوز المسح فوق هذه المدة، وقد لا يجوز إذا لم تكن هناك ضرورة لذلك.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأصل ذلك أن قوله: "يمسح المقيم يومًا وليلة، والمسافر ثلاثة أيام ولياليهن" منطوقه إباحة المسح هذه المدة، والمفهوم لا عموم له، بل يكفي أن لا يكون المسكوت كالمنطوق، فإذا خالفه في صورة حصلت المخالفة، فإذا كان فيما سوى هذه المدة لا يباح مطلقًا، بل يحظر تارة ويباح أخرى، حصل العمل بالحديث، وهذا واضح، وهي مسألة نافعة جدا»[2].

وقد بين الشيخ صور الضرورة التي تجيز المسح فوق التوقيت المحدد، فقال: «لو كان في خلعه بعد مضي الوقت ضرر: مثل: أن يكون هناك برد شديد متى خلع خفيه تضرر، كما يوجد في أرض الثلوج وغيرها ؛ أو كان في رفقة متى خلع وغسل لم

---

(١) رواه مسلم، كتاب الطهارة، باب: التوقيت في المسح على الخفين، برقم (٢٧٦)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٢١٧)

ينتظروه فينقطع عنهم فلا يعرف الطريق ؛ أو يخاف إذا فعل ذلك من عدو أو سبع ؛ أو كان إذا فعل ذلك فاته واجب ونحو ذلك، فهنا قيل: إنه يتيمم.

وقيل: إنه يمسح عليهما للضرورة. وهذا أقوى؛ لأن لبسهما هنا صار كلبس الجبيرة من بعض الوجوه.

فأحاديث التوقيت فيها الأمر بالمسح يوما وليلة وثلاثة أيام ولياليهن، وليس فيها النهي عن الزيادة إلا بطريق المفهوم، والمفهوم لا عموم له ؛ فإذا كان يخلع بعد الوقت عند إمكان ذلك عمل بهذه الأحاديث»[1].

وحَمَل ابنُ تيمية ما رواه عقبة بن عامر، قال: قَدِمت على عمر بن الخطاب بفتحٍ من الشام، وعليّ خُفَّان، فنظر إليهما، فقال: منذ كم لم تنزع خفيك ؟ قال: ثمان. قال: قد أصبت[2]، على أنه لم يخلعهما لضرورة. قال ابن تيمية: وهو حديث صحيح.

وبهذا التفصيل الذي ذكره ابن تيمية في توقيت المسح على الخفين يكون قد انفرد عن جماهير أهل العلم، وذلك لأنهم اختلفوا على قولين:

القول الأول: أن المسح مؤقت بيوم وليلة للمقيم، وثلاثة أيام بلياليها للمسافر. وهو قول جمهور العلماء؛ أبي حنيفة[3]، والشافعي[4]، وأحمد[5].

القول الثاني: أن المسح على الخفين غير مؤقت في حق المسافر، المقيم. وهو قول

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/١٧٧)

(٢) رواه ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: ما جاء في المسح بغير توقيت، برقم (٥٥٨)، والحاكم في «المستدرك» (١/٢٨٩) وقال: «حديث صحيح على شرط مسلم». ووافقه الذهبي.

(٣) قال في «بدائع الصنائع» (١/١٣): «قال عامتهم: إنه مقدر بمدة في حق المقيم يومًا وليلة، وفي حق المسافر ثلاثة أيام بلياليها».

(٤) قال في «كفاية الأخيار» (١/٤٩): «ويمسح المقيم يوماً وليلة والمسافر ثلاثة أيام بلياليهن».

(٥) قال في «منار السبيل» (١/٤٦): «يمسح المقيم من الحدث بعد اللبس يوماً وليلة، والمسافر ثلاثة أيام بلياليهن».

الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١].

واستدل الإمام مالك بما سبق الإشارة إليه من قول عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ لعقبة: أصبت السنة.

وأجاب الجمهور عنه: بأنه قد روى عن عمر ما يوافق المشهور، فالأخذ به أولى.

مع إمكان حمل سؤاله على عهده بابتداء اللبس، وإن كان تخلل بين ذلك نزع الخف[٢].

قال الخطابي: «وتأويل الحديث عندنا أنه جعل له أن يترخص بالمسح ما شاء، وما بدا له كلما احتاج إليه على مرّ الزمان»[٣].

وأما ابن تيمية فقد جمع بين القولين، فجعل الأصلَ هو الالتزام بالتوقيت الذي حده النبي ﷺ في المسح، وأما ما روي عن عمررَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ فهو محمول على حال الضرورة، بحيث إذا شق على المرء خلع خفيه فله أن يظل يمسح عليهما، ولا شيء عليه؛ لأن ذلك خير له من التيمم.

ولكن يبدو - والله أعلم - أن ما ذهب إليه ابن تيمية من هذا التفصيل فيه نظر؛ وذلك لأمور:

أولا: أن الاعتماد على قول عمر في مقابلة حديث النبي ﷺ لا يستقيم، لا سيما وقد روى عن عمر ما يوافق قول جمهور العلماء.

ثانيًا: أن القاعدة التي استند إليها ابن تيمية وهي أن المفهوم لا عموم له، فيها

---

(١) قال مالك في «المدونة» (١/٤٥): «يمسح المسافر وليس لذلك وقت».
وقال ابن عبد البر في «الكافي» ص (٢٦): «والرجال والنساء والمسافر والمقيم في المسح على الخفين سواء يمس كل واحد منهما ما بدا له من غير توقيت». وانظر: «الذخيرة» للقرافي (١/٣٢٣). وعن مالك: أن المسح للمسافر فقط دون المقيم. المدونة (١/٤٥)

(٢) شرح معاني الآثار لأبي جعفر الطحاوي (١/٨٤،٨٣)، بدائع الصنائع (١/١٣).

(٣) معالم السنن بهامش سنن أبي داود (١/٨٤)

ضعف كما ظهر ذلك من خلال مناقشة القاعدة أصوليًّا، وذلك لأنها تصادم القول بحجية المفهوم أصلا.

ثالثًا: أن القول بأن المسح على الخفين أفضل من التيمم، وإن جاوز المسح المدة التي حددها النبي ﷺ، فيه نظر؛ وذلك لأنه قد يُعدُّ قياس في مقابلة النص؛ لأن المرء إن قَدَر أن يمسح على الخف على الوصف الذي شُرِع، فليمسح، وإلا تيمم إن عجز عن الوضوء أو عجز عن غسل قدميه بالماء، أما أن نُعرض عن ما وقته النبي ﷺ في المسح فلا وجه له والله أعلم.





قاعدة (٤٣) ما شُرع بوصف العموم والإطلاق لا يقتضي أن يكون مشروعًا بوصف الخصوص والتقييد [1]

معنى القاعدة:

أن ما شرعه الشارع من الأعمال على وجه الإطلاق، أي بغير تقييد بزمان ولا مكان ولا كيفية ما، لا يلزم من ذلك الإطلاق أن يكون هذا العمل مشروعًا على وجه التقييد والتخصيص، بل تشريعه على هذا الوجه من التخصيص والتقييد يحتاج إلى دليل لبيان مدى مشروعيته.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قاعدة شرعية: شَرْعُ الله ورسوله للعمل بوصف العموم والإطلاق لا يقتضي أن يكون مشروعًا بوصف الخصوص والتقييد ؛ فإن العام والمطلق لا يدل على ما يختص بعض أفراده ويقيد بعضها، فلا يقتضي أن يكون ذلك الخصوص والتقييد مشروعًا ولا مأمورًا به، فإن كان في الأدلة ما يكره ذلك الخصوص والتقييد كره، وإن كان فيها ما يقتضي استحبابه استحب، وإلا بقي غير مستحب ولا مكروه»[2].

ويمكن القول بأن ابن تيمية بهذه القاعدة يُقسِّم الأعمالَ إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما شُرع بوصف العموم والخصوص.

الثاني: ما شُرع بوصف العموم، وورد الدليل على عدم مشروعيته بوصف الخصوص والتقييد.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٩٦)

(٢) المرجع السابق (٢٠/١٩٦)

الثالث: ما شُرِع بوصف العموم، ولم يرد في خصوصه إذنٌ ولا منع.

فحكم الأول أن العمل صار بالوصف الخاص مستحبًا مشروعًا استحبابًا زائدا على الاستحباب العام المطلق.

والثاني: صار ممنوعًا، بل مبتدعًا بالوصف الخاص المنهي عنه.

والثالث: يبقى مشروعًا على وصف العموم والإطلاق، فإن فُعل أحيانًا على غير وجه المداومة في حال معينة، فلا يكون ممنوعًا، وإن حصلت المداومة عليه بصورة معينة فقد صار ممنوعًا بسبب تقييده بغير تقييد الشرع.

وفي بيان هذه الأقسام، وحكم كل منها يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومثال ذلك: أن الله شرع دعاءه وذكره شرعا مطلقا عامًّا. فقال: ﴿ٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾[الأحزاب:٤١]، وقال: ﴿ٱدْعُوا۟ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾[الأعراف: ٥٥] ونحو ذلك من النصوص، فالاجتماع للدعاء والذكر في مكان معين؛ أو زمان معين؛ أو الاجتماع لذلك: تقييد للذكر والدعاء لا تدل عليه الدلالة العامة المطلقة بخصوصه وتقييده، لكن تتناوله لما فيه من القدر المشترك.

فإن دلت أدلة الشرع على استحباب ذلك كالذكر والدعاء يوم عرفة بعرفة... صار ذلك الوصف الخاص مستحبا مشروعا استحبابا زائدا على الاستحباب العام المطلق. وفي مثل هذا يعطف الخاص على العام؛ فإنه مشروع بالعموم والخصوص كصوم يوم الاثنين والخميس بالنسبة إلى عموم الصوم.

وإن دلت أدلة الشرع على كراهة ذلك كان مكروهًا، مثل اتخاذ ما ليس بمسنون سنة دائمة؛ فإن المداومة في الجماعات على غير السنن المشروعة بدعة كالأذان في العيدين، والقنوت في الصلوات الخمس... ونحو ذلك؛ فإن مضاهاة غير

المسنون بالمسنون بدعة مكروهة كما دل عليه الكتاب والسنة والآثار والقياس.

وإن لم يكن في الخصوص أمر ولا نهي بقي على وصف الإطلاق كفعلها أحيانا على غير وجه المداومة مثل التعريف[1] أحيانا كما فعلت الصحابة، والاجتماع أحيانا لمن يقرأ لهم، أو على ذكر، أو دعاء...»[2].

وهذه القاعدة تُعَد ضابطًا مهمًّا في تمييز المشروع من العبادات عن غير المشروع، وتوضح المسنون من المبتدع، فمن العبادات ما قد شُرع جنسها بوصف الإطلاق، فإذا قيدت فقد تكون ممنوعة، وإن فعلت لا على قصد التقييد تكون مباحة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذه القاعدة إذا جُمعَت نظائرُها نفعت وتَميَّز بها ما هو البدع من العبادات التي يُشرع جنسُها من الصلاة والذكر والقراءة، وأنها قد تُمَيَّز بوصف اختصاصٍ تبقى مكروهة لأجله أو محرمة؛ كصوم يومي العيدين، والصلاة في أوقات النهي، كما قد تتميز بوصف اختصاص تكون واجبة لأجله أو مستحبة كالصلوات الخمس والسنن الرواتب»[3].

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أن تشريع العمل على وجه الإطلاق لا يلزم منه أن يكون مشروعًا على وجه التقييد، قد صرح به الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث قسَّم الأعمال إلى الأقسام الثلاثة نفسها، فقال: «إن العمل المتكلم فيه؛ إما أن يكون منصوصًا على أصله جملة وتفصيلا؛ أو لا يكون منصوصًا عليه لا جملة ولا تفصيلاً، أو يكون منصوصًا عليه جملة لا تفصيلاً..»[4].

---

(١) التعريف: هو الاجتماع في المسجد للذكر والدعاء عشية يوم عرفة بالأمصار. انظر: المغني (٣/٢٩٥)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/١٩٧،١٩٦)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/١٩٨)

(٤) الاعتصام (٢/١٩)

ثم بين أن القسم الأول لا إشكال في صحته كالصلوات المفروضات، والنوافل المرتبة لأسباب أو غير أسباب، إذا فُعِلت على الوجه الذي نُصَّ عليه من غير زيادة ولا نقصان.

وأن الثاني فظاهر في عدم صحته؛ كالرهبانية المنفية عن الإسلام، والخصاء لمن خشي العنت، والتعبد بالقيام في الشمس، فكل ذلك لا يوجد في الشرع، ولا أصل له.

وأما القسم الثالث فبيَّن أنه قد يُتوهَّم أنه كالقسم الأول من جهة أنه إذا ثبت أصل عبادة في الجملة، فيُستَسهل نقله في التفصيل من غير دليل على صحته.

قال الشاطبي ردًّا على ذلك التوهم: «ليس كما توهموا؛ لأن الأصل إذا ثبت في الجملة لا يلزم إثباته في التفصيل، فإذا ثبت مطلق الصلاة لا يلزم منه إثبات الظهر والعصر أو الوتر أو غيرها حتى ينص عليها على الخصوص.

وكذلك إذا ثبت مطلق الصيام لا يلزم منه إثبات صوم رمضان أو عاشوراء أو شعبان أو غير ذلك حتى يثبت بالتفصيل بدليل صحيح؛... إذ لا ملازمة بين ثبوت التنفل الليلي والنهاري في الجملة، وبين قيام ليلة النصف من شعبان بكذا وكذا ركعة، يقرأ في كل ركعة منها بسورة كذا على الخصوص، كذا وكذا مرة، ومثله صيام اليوم الفلاني من الشهر الفلاني حتى تصير تلك العبادة مقصودة على الخصوص، ليس في شيء من ذلك ما يقتضيه مطلق شرعية التنفل بالصلاة أو الصيام»[1].

وبهذا تظهر أهمية هذه القاعدة الأصولية في ضبط السنن من البدع، كما يظهر كذلك مدى توظيف ابن تيمية للقواعد الأصولية في حفظ أحكام الشرع.

---

(١) الاعتصام (٢/٢١)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة: عدم مشروعية الأذان للعيدين

اختار ابن تيمية أنه لا يشرع الأذان ولا الإقامة لصلاة العيد[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن الأذان شُرِع للإعلام بدخول وقت المفروضة بوصف العموم، ولا يُستدل بذلك على مشروعيته للإعلام عن صلاة العيد بوصف الخصوص، بل يفتقر لإثبات المشروعية إلى دليل خاص.

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول عامة أئمة المسلمين، إلا ما حُكي عن ابن الزبير[٢] أنه أذَّن لصلاة العيد وأقام.

قال ابن المنذر: «وقد روينا عن ابن الزبير أنه أذن وأقام، وقال أبو قلابة: أول من أحدث الأذان في العيدين ابن الزبير»[٣].

وذكر ابن حجر الاختلاف في أول من أحدث الأذان لصلاة العيد.

قال ابن حجر: «واختلف في أول من أحدث الأذان فيها أيضا، فروى بن أبي شيبة بإسناد صحيح عن سعيد بن المسيب أنه معاوية، وروى الشافعي عن الثقة

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٩٦)

(٢) هو عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي، أمير المؤمنين، أبو بكر، وأبو خبيب القرشي، أول مولود ولد بعد الهجرة بالمدينة من المهاجرين، وأمه أسماء بنت أبي بكر الصديق، مسنده: نحو من ثلاثة وثلاثين حديثًا، اتفقا له على حديث واحد، وانفرد البخاري: بستة أحاديث، ومسلم: بحديثين. قتل في مكة سنة ٧٣هـ انظر: الاستيعاب (٩٠٥)، البداية والنهاية (١٢/١٨٦)، وسير أعلام النبلاء (٣/٣٦٣)

(٣) الأوسط لابن المنذر (٤/٢٥٩)، وانظر: المجموع للنووي (٥/١٩)، والمغني لابن قدامة (٣/٢٦٧)

عن الزهري مثله، وزاد: فأخذ به الحجاج حين أمر على المدينة. وروى ابن المنذر عن حصين بن عبد الرحمن، قال: أول من أحدثه زياد بالبصرة. وقال الداودي أول من أحدثه مروان...»(١).

وعلى كل حال فقد صح عن النبي ﷺ أنه صلى صلاة العيد بغير أذان ولا إقامة.

فعن جابر بن عبد الله قال: لم يكن يُؤذَّن يومَ الفطر، ولا يوم الأضحى(٢).

وأما بالنظر إلى تخريج هذا الفرع على القاعدة، فإنه يمكن القول بأن الأذان والإقامة لصلاة العيد تشريع خاص، فيفتقر إلى الدليل الخاص، ولا يكفي الدليل العام الدال على مشروعية الأذان والإقامة للصلوات المفروضة في إثباته على وجه الخصوص لصلاة العيد أو غيرها من الصلوات التي يُشرَع لها جمع الناس، كالكسوف والاستسقاء.

ويمكن القول كذلك بأنه لو لم يرد الدليل على عدم مشروعية الأذان والإقامة لصلاة العيد بالنص، لكان في القاعدة مسلكٌ لبيان حكم ذلك من عدم المشروعية، وبهذا يظهر فائدة التخريج الصحيح على القواعد الأصولية، والله أعلم.

ويجدر بالذكر أن هذه المسألة قد أشار إليها ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في التأصيل لقاعدة: ترك النبي ﷺ مع وجود المقتضي وانتفاء المانع من أقسام السنة، حيث يكون هذا الترك دليلا على عدم المشروعية.

---

(١) فتح الباري (٢/٤٥٣)

(٢) رواه البخاري، كتاب العيدين، باب: المشي والركوب إلى العيد والصلاة قبل الخطبة بغير أذان ولا إقامة، برقم (٩٦٠)، ومسلم، كتاب صلاة العيدين، برقم (٨٨٦)



قاعدة (٤٤) ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال[١]

معنى القاعدة:

أن قضايا الأعيان إذا عُرِضَت على الشارع، وهي محتملةٌ الوقوعُ على أحد وجهين أو وجوه، وتَرَك الاستفصالَ فيها، فترْكُه الاستفصالَ فيها دليلُ أن الحكم فيها متحدٌ في الوجهين أو الوجوه[٢]، ويثبت بذلك العموم في جميع أفرادها.

وقد مَثَّل الأصوليون لهذه القاعدة بحديث غيلان بن سلمة الثقفي عندما أسلم وعنده عشر نسوة، فقال له النبي ﷺ: " أمسك أربعًا وفارق سائرهن"[٣].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ لم يسأل غيلان عن كيفية عقوده عليهن في الجمع والترتيب، فكان إطلاقه القول دالا على أنه لا فرق في هذا الحكم بين عقده جمعًا أو ترتيبًا[٤].

وقد اختلف الأصوليون في هذه القاعدة على قولين:

الأول: أن تركَ الاستفصالِ مع قيام الاحتمال يُنزَّلُ منزلةَ العموم في المقال.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥١٥)، (٢١/٥٢٧)، (٢١/٥٧٢)

(٢) حاشية ابن الشاط على فروق القرافي (٢/١٦١)

(٣) رواه الترمذي، كتاب النكاح، باب: ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، برقم (١١٢٨)، وابن ماجه، كتاب النكاح، باب: الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، برقم (١٩٥٣). وفي الحديث مقال، قال البخاري: «هذا الحديث غير محفوظ»، وقد صححه ابن القطان، وقوّى الحافظ ابن حجر نظر ابن القطان في الحديث، وممن صححه ابن حبان، والحاكم، والبيهقي. ولهذا قال الشيخ ناصر: «وبالجملة فالحديث صحيح بمجموع طرقه». انظر: التلخيص الحبير (٣/٣٤٨)، وإرواء الغليل (٦/٢٩٤)

(٤) البرهان (١/٣٤٦)، قواطع الأدلة (١/٤٧٤)، نهاية الوصول (٤/١٤٣٩)

وهو قول الشافعي، وإليه تُنسب هذه المقولة[١]، واختاره ابن السمعاني[٢]، والصفي الهندي[٣] من الشافعية، وهو ظاهر كلام أحمد[٤]، واختاره القرافي[٥]، وابن جزي[٦] من المالكية.

ووجه هذا القول: ما سبق في الاستدلال بحديث غيلان.

القول الثاني: أن ترك الاستفصال لا ينزل منزلة العموم، بل يكون مجملاً.

وقد نُقل عن الشافعي في ذلك أنه قال: «حكايات الأحوال إذا تطرَّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، وسقط بها الاستدلال»[٧].

وهو اختيار أبي المعالي[٨]، والغزالي[٩]، والرازي[١٠].

وقد نُسِب هذا القول لأبي حنيفة تخريجًا على اختياره فيمن أسلم وتحته أكثر من أربع نسوة أنه ليس له أن يختار غير الأربع الأُول، وحديث غيلان محمول عنده على أنه عقد عليهن عقدًا واحدة، فلا يتبين الباطل من الصحيح، فيختار[١١].

---

(١) نقلها عنه أبو المعالي في «البرهان» (٣٤٥/١)، والرازي في «المحصول» (٣٨٦/٢)، وابن جزي في «تقريب الوصول» ص(١٤٠)، والقرافي في «شرح التنقيح» ص(١٤٧).

(٢) قواطع الأدلة (٤٧٣/١)

(٣) نهاية الوصول (١٤٣٨/٤)

(٤) قال أبو البركات: «وهذا ظاهر كلام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ لأنه احتج في مواضع كثيرة بمثل ذلك، وكذلك أصحابنا، وأمثلة ذلك كثيرة» المسودة (١٠٩)، وانظر: التحبير شرح التحرير(٢٣٨٧/٤)

(٥) شرح تنقيح الفصول (١٤٧)، والفروق (١٥٩/٢)

(٦) تقريب الوصول (١٤٠)

(٧) التمهيد للإسنوي ص(٣٣٨)

(٨) البرهان (٣٤٦/١) فقرة (٢٤٩)

(٩) المستصفى (٦٦٣/٣)

(١٠) المحصول (٣٨٧،٣٨٨/٢)

(١١) قال الكاساني في «البدائع» (٣١٤/٢): «ولو تزوج كافر بخمس نسوة، أو بأختين ثم أسلم فإن كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق بينه وبينهن، وإن كان تزوجهن في عقد متفرقة صح نكاح الأربع وبطل نكاح الخامسة، وكذا في الأختين يصح نكاح الأولى، وبطل نكاح الثانية، وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف. وقال محمد: يختار من الخمس أربعًا ومن الأختين واحدة، سواء تزوجهن في عقدة واحدة، أو في عقد استحسانا، وبه أخذ الشافعي. احتج محمد بما روي أن غيلان أسلم وتحته عشر نسوة فأمره رسول الله ﷺ أن يختار أربعا منهن». وانظر: شرح التنقيح ص(١٤٨)

ووجه هذا القول: أن النبي ﷺ قد يكون ترك الاستفصال لعلمه ﷺ بحال السائل، فأنزل الجواب على نحو ما علم من حاله، فلا تصح فيه دعوى العموم[١].

وأجيب: بأن دعوى معرفة النبي ﷺ لكيفية العقود من غيلان بن سلمة - وهو رجل من ثقيف، وَرَد عليه ليُسلم - والتعرف لأمثال هذه الواقعات يبعد من الآحاد من الناس، فكيف يلائم حال الرسول ﷺ، وهذا في نهاية البعد[٢].

وأما قول الشافعي: إن حكايات الأحوال إذا تطرَّق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال، فلا يعارض ما ذهب إليه من القول بالعموم؛ لأن القولين محمولان على حالتين لا حالة واحدة.

وبيان ذلك: أن الاحتمال إما أن يكون في محل الحكم، أو في دليل الحكم، فإذا كان الاحتمال في دليل الحكم، وهو كلام الشارع، حصل الإجمال في الدليل، فيسقط به الاستدلال، وأما إذا كان الاحتمال في محل الحكم، وكلام الشارع لا إجمال فيه، فهذا يصح الاستدلال به على العموم، كما في قصة غيلان؛ فإن الإجمال إنما هو في عقود النساء التي هي محل الحكم، لا في قول النبي ﷺ: " أمسك أربعًا "[٣].

ولعل القول بالعموم هو الراجح، لأن هذه القضية من رسول الله ﷺ في تقرير قاعدة كلية لجميع الخلق، ومِثل هذا شأنُه البيان والإيضاح، فلو كان في نفسه ﷺ علم ينبني عليه الحكم لبيَّنه للناس، وحيث لم يُبينه وأطلق القول، دلَّ ذلك على أن جميع الأحوال سواء[٤]، والله أعلم.

---

(١) البرهان (٣٤٦/١) فقرة (٢٤٩)، والمستصفى (٢٦٣/٣)، والمحصول (٣٨٨/٢، ٣٨٧)

(٢) قواطع الأدلة (٤٧٥/١)

(٣) شرح التنقيح ص(١٤٨)، والفروق (١٥٩/٢-١٩٦) كلاهما للقرافي وقد جمع فيهما بين مقالتي الشافعي جمعًا حسنًا موضحًا ذلك بالأمثلة.

(٤) الفروق (١٦٨/٢)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): طهارة المائعات ما لم تتغير بالنجاسة

ذهب ابن تيمية إلى أن المائعات - كالزيت والسمن وغيرهما من الأدهان، كالخل واللبن وغيرهما- إذا وقعت فيه نجاسة مثل الفأرة الميتة، فإنها لا تتنجس إلا عند تغيرها، سواء أكان المائع قليلا أم كثيرًا، وسواء أكان ذائبًا أم جامدًا[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ قد سُئل عن الفأرة تقع في السمن فيما رواه مالك، عن الزهري، عن عبيد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة، فقال ﷺ: " ألقوها وما حولها، وكلوا سمنكم"[٢]، فأجاب النبي ﷺ جوابًا عامًّا، ولم يستفصلهم هل كان مائعًا أو جامدًا، أو هل كان قليلاً أو كثيرًا، فدل على عدم الفرق بين الجامد والذائب، وبين القليل والكثير في الانتفاع بعد إلقاء النجاسة وما حولها.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقد ثبت في صحيح البخاري وغيره عن النبي ﷺ أنه سئل عن فأرة وقعت في سمن، فقال: " ألقوها وما حولها وكلوا سمنكم "، فأجابهم النبي ﷺ جوابًا عامًّا مطلقا بأن يلقوها وما حولها، وأن يأكلوا سمنهم، ولم يستفصلهم هل كان مائعا أو جامدا، وترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥١٣)

(٢) رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب: ما يقع من النجاسات في السمن والماء، برقم (٢٣٥)، وفي كتاب الذبائح والصيد، باب: إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب، برقم (٥٥٣٨)

العموم في المقال، مع أن الغالب على سمن الحجاز أن يكون ذائبًا. وقد قيل: إنه لا يكون إلا ذائبا، والغالب على السمن أنه لا يبلغ القلتين مع أنه لم يستفصل هل كان قليلا أو كثيرا»[١].

وقال الشيخ في موضع آخر: «فإطلاق النبي ﷺ الجواب من غير تفصيل يوجب العموم إذ السؤال كالمعاد في الجواب فكأنه قال: إذا وقعت الفأرة في السمن فألقوها وما حولها وكلوا سمنكم، وترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال.

هذا إذا كان السمن بالحجاز يكون جامدًا ويكون ذائبًا، فأما إن كان وجود الجامد نادرًا أو معدوما، كان الحديث نصًا في أن السمن الذائب إذا وقعت فيه الفأرة فإنها تلقى وما حولها ويؤكل. وبذلك أجاب الزهري فإن مذهبه أن الماء لا ينجس قليله ولا كثيره إلا بالتغير وقد ذكر البخاري في أوائل الصحيح: التسوية بين الماء والمائعات»[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول الزهري، والأوزاعي[٣]، والبخاري[٤].

وأما جماهير أهل العلم من الأئمة الأربعة؛ أبي حنيفة[٥]، ومالك[٦]،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥١٥)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٥٢٧)

(٣) نقله عنهما - أي الزهري والأوزاعي- الحافظ ابن حجر في «الفتح» (١/٣٤٤)

(٤) وقد ترجم البخاري في «صحيحه» باب: إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب من كتاب الذبائح والصيد. انظر: البخاري مع الفتح (٩/٦٦٧)

(٥) قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (١/٦٦): «إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه: أنه إن كان جامدا تلقى الفأرة وما حولها، ويؤكل الباقي وإن كان ذائبًا لا يؤكل».

(٦) قال ابن جزي في «القوانين الفقهية» ص(٣٥): «إذا وقعت نجاسة في مائع غير الماء تنجس سواء تغير أو لم يتغير، وإن وقعت فأرة في سمن ذائب فماتت فيه طرح جميعه، وإن كان جامدًا طرحت هي وما حولها خاصة».

والشافعي[١]، وأحمد[٢] وغيرهم فذهبوا إلى أن النجاسة إذا وقعت في المائعات كالزيت والعسل والخل، فإنه يتنجس، سواء أكان المائع قليلا أو كثيرًا.

واستدل الجمهور بما رواه معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: " إذا وقعت الفأرة في السمن، فإن كان جامدًا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعا فلا تقربوه"[٣]. قال النووي: «إسناده صحيح»[٤].

وهذا الحديث نص في التفريق بين الجامد والمائع، لذلك فإن من ذهب إلى عدم التفريق لم يصحح هذا الحديث، وأعلوه بأن معمرًا - وإن كان ثقة - فقد خالف الثقات.

ولذلك فقد ضعفه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٥]. ومن قبله البخاري، والترمذي، والدارقطني.

قال الترمذي: «وهو حديث غير محفوظ. قال: وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: وحديث معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة عن النبي ﷺ وذكر فيه: أنه سئل عنه. فقال: إذا كان جامدًا فألقوها وما حولها، وإن كان مائعًا

---

(١) قال النووي في «المجموع» (٩/٤٠): «وقعت فأرة ميتة أو غيرها من النجاسات في سمن، أو زيت، أو دبس، أو عجين، أو طبيخ، أو غير ذلك، قال أصحابنا: حكمه ما في الحديث الذي ذكره المصنف أنه إن كان مائعًا نجسته، وان كان جامدًا ألقيت النجاسة وما حولها، وبقي الباقي طاهرًا. قالوا: وضابط الجامد أنه إذا أخذت منه قطعة لم يراد إلى موضعها منه على القرب ما يملؤها، فان تراد فمائع».

(٢) قال ابن قدامة في «المغني» (١٣/٣٤٧): «إن النجاسة إذا وقعت في مائع غير الماء نجسته وإن كثر وهذا ظاهر المذهب. وعن أحمد رواية أخرى: أنه لا ينجس إذا كثر... وعنه رواة ثالثة: ما أصله الماء كالخل التمري يدفع النجاسة عن نفسه إذا كثر وما ليس أصله الماء لا يدفع عن نفسه».

وقال ابن قدامة (١/٥٣) في بيان المراد بالجامد: «وحد الجامد الذي لا تسري النجاسة إلى جميعه هو المتماسك الذي فيه قوة تمنع انتقال أجزاء النجاسة عن الموضع الذي وقعت عليه النجاسة إلى ما سواه».

(٣) رواه أبو داود، كتاب الأطعمة، باب: في الفأرة تقع في السمن، برقم (٣٨٤٣)

(٤) المجموع (٩/٣٨)

(٥) قال ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/٥١٩): «والتفريق المروي فيه: " إن كان جامدًا فألقوها وما حولها؛ وإن كان مائعا فلا تقربوه "، غلط كما بينه البخاري، والترمذي، وغيرهما، وهو من غلط معمر فيه».

فلا تقربوه: هذا خطأ، أخطأ فيه معمر»[1].

وأجاب الجمهور: بأن معمرًا ثقة، فتُقبَل زيادته.

قال محمد بن يحيي الذهلي: طريق معمر محفوظة، لكن طريق مالك أشهر. قال الحافظ ابن حجر: «ويؤيد ذلك أن أحمد وأبا داود ذكرا في روايتهما عن معمر الوجهين، فدل على أنه حفظه من الوجهين، ولم يَهم فيه»[2].

وممن صحح الحديث الإمام أحمد[3]، وابن المنذر[4]، ابن حبان[5]، وكلام ابن حجر السابق يشعر به.

ومما يدل على التفرقة بين الجامد والمائع أن النسائي قد روى حديث ابن عباس عن ميمونة من طريق عبد الرحمن بن مهدي، وفيه: أن السؤال وقع عن السمن الجامد[6]. فيكون الجواب خاص به.

وعلى ذلك فيكون الحديث قد روي بالإطلاق، والتقييد بالجامد، والتفريق بين الجامد والمائع. ولا مانع من الجمع بين الروايات والاحتجاج بها جميعًا.

ويظهر بذلك ترجيح ما ذهب إليه جمهور العلماء من التفرقة بين المائع والجامد.

قال ابن عبد البر: «في هذا الحديث معان من الفقه، منها ما اجتُمِع عليه،

---

(١) سنن الترمذي (٤/٢٥٧)

(٢) التلخيص الحبير (٣/٨)

(٣) التلخيص الحبير (٣/٨)

(٤) الأوسط (٢/٢٩١)

(٥) صحيح ابن حبان (٤/٢٣٨) برقم (١٣٩٤)

(٦) رواه النسائي، كتاب الفرَع والعَتِيرة، باب الفارة تقع في السمن: برقم (٤٢٥٩) من طريق عبد الرحمن، عن مالك، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة: أن النبي ﷺ سئل عن فأرة وقعت في سمن جامد. فقال: " خذوها، وما حولها فألقوه ".

ومنها ما اختُلِف فيه.

فأما ما اجتمع عليه العلماء من ذلك: أن الفأرة ومثلها من الحيوان كله يموت في سمن جامد، أو ما كان مثله من الجامدات أنها تطرح وما حولها من ذلك الجامد، ويؤكل سائره إذا استيقن أنه لم تصل الميتة إليه.

وكذلك أجمعوا أن السمن وما كان مثله إذا كان مائعا ذائبا فماتت فيه فأرة أو وقعت وهي ميتة، أنه قد نجس كله، وسواء وقعت فيه ميتة أو حية فماتت، يتنجس بذلك قليلا كان أو كثيرا، هذا قول جمهور الفقهاء وجماعة العلماء. وقد شذ قوم فجعلوا المائع كله كالماء، ولا وجه للاشتغال بشذوذهم في ذلك»[1].

وما ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ من تخريج هذا الفرع على القاعدة فإنه لا يستقيم من جهتين: الأولى من جهة النظر، والثاني من جهة الأثر.

فأما من جهة النظر: فإن أمْرَ النبي ﷺ بإلقاء الفأرة وما حولها، واضحٌ في كون السمن جامدًا؛ إذ لو كان مائعًا فلا وجود للحول؛ حيث إن الذرات متداخلة، ولا إمكانية للإلقاء بدون تحريك جميع المائع، ثم إن الفأرة إذا وقعت في المائع، فإنها ستنغمس داخل المائع بالكامل، وبالتالي فإن إرادةَ الطهارة من النجاسة التي وقعت مع القطع بسريان النجاسة في ذرات المائع عند وقوعها وعدم تحجيمها غيرُ متصوَّر.

وأما في حالة الجامد فالكلام مقبول، حيث ترتفع النجاسة بسهولة والأجزاء المجاورة لها التي أصابتها النجاسة لعدم السريان والتداخل.

وأما من جهة الأثر: فإن الحديث إن كان صحيحًا فهو قاطع، وإن كان ضعيفًا فاستخدامه في الترجيح أفضل من الرأي كما ورد عن الإمام أحمد وغيره، والله أعلم.

---

(١) التمهيد (٩/٤٠)

مسألة (٢): طهارة أبوال ما يؤكل لحمه

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ طهارة أبوال ما يؤكل لحمه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ كما في حديث جابر لما سُئل عن الصلاة في مرابض الغنم، أَذِن للسائل بالصلاة فيها[١]، ولم يستفصل النبي ﷺ عما إذا كان يحول بينه وبين أبعارها شيء أم لا، مع أن مرابض الغنم لا تخلو من مثل هذا الاحتمال، وترك الاستفصال مع ذلك الاحتمال يدل على أن الإذن بالصلاة عام، سواء أصابه شيء من هذه الأبعار، أم لم يصبه، فتكون غير نجسة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذكره لحديث جابر: «وهذا شبيه بقول الشافعي: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال. فإنه ترك استفصال السائل: أهناك حائل يحول بينك وبين أبعارها ؟ مع ظهور الاحتمال؛ ليس مع قيامه فقط. وأطلق الإذن بل هذا أوكد من ذلك؛ لأن الحاجة هنا إلى البيان أمس وأوكد»[٢].

وقال ابن قدامة موضحًا وجه الاستدلال من حديث جابر: «ولم يكن للنبي ﷺ وأصحابه ما يُصلون عليه من الأوطئة والمصليات، وإنما كانوا يصلون على الأرض. ومرابض الغنم لا تخلو من أبعارها وأبوالها، فدل على أنهم كانوا يباشرونها في صلاتهم»[٣].

---

(١) والحديث بتمامه: عن جابر بن سمرة، قال: «كنت جالسا عند النبي ﷺ فجاء رجل فقال: أصلي في مبارك الإبل ؟ قال: «لا». قال: نصلي في مرابض الغنم ؟ قال: «نعم».

رواه مسلم، كتاب الحيض، باب: الوضوء من لحوم الإبل، برقم (٣٦٠)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٥٧٢) والجدير بالذكر أن هذا الكلام قد يكون تطبيقًا لقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

(٣) المغني (٢/٤٩٣)

والصلاة في مرابض الغنم جائزة بالاتفاق. قال ابن المنذر: «أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم على أن الصلاة في مرابض الغنم جائزة غير الشافعي، فإنه اشترط فيه شرطًا لا أحفظه عن غيره»[1].

وأما شرط الشافعي فقد ذكره في كتابه «الأم» حيث أجاز الصلاة في مراح الغنم حيث لا بعر فيها ولا بول، وأما من صلي على موضع فيه بول أو بعر الإبل أو غنم، فعليه الإعادة عند الشافعي؛ لأن هذا كله نجس.

ومعنى الحديث عند الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المُراح والعَطَن اسمان يقعان على موضع من الأرض، وإن لم يعطَّن ولم يروَّح إلا اليسير منها، فالمُراح ما طابت تربته واستعملت أرضه، والعطن قرب البئر التي تسقى منها الإبل. ليس أن العطن مراح الإبل التي تبيت فيه نفسه، ولا المراح مراح الغنم التي تبيت فيه نفسه دون ما قاربه.

قال الشافعي: فكان ﷺ يكره أن يصلي قرب الإبل؛ لأنها خُلقت من جن، لا لنجاسة موضعها. وقال ﷺ في الغنم: هي من دواب الجنة. فأمر أن يصلى في مراحها- يعني والله تعالى أعلم- في الموضع الذي يقع عليه اسم مراحها الذي لا بعر فيه ولا بول. قال: ولا يحتمل الحديث معنى غيرهما... قال الشافعي: فإن ذهب ذاهب إلى أن أبوال الغنم ليست بنجسة؛ لأن لحومها تؤكل. قيل: فلحوم الإبل تؤكل، وقد نهى عن الصلاة في أعطانها، فلو كان معنى أمره ﷺ بالصلاة في مراحها على أن أبوالها حلال لكانت أبوال الإبل وأبعارها حرامًا، ولكن معناه إن شاء الله ﷻ على ما وصفنا[2].

---

(١) الأوسط (١٨٧/٢)

(٢) الأم (٢٠٩/١، ٢١٠) باختصار يسير.

وما فصل فيه الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ أوجزه الحافظ ابن حجر فقال: «فلو اقتضى الإذن الطهارة، لاقتضى النهي التنجيس. ولم يقل أحد بالفرق، لكن المعنى في الإذن والنهي بشيء لا يتعلق بالطهارة ولا النجاسة، وهو أن الغنم من دواب الجنة، والإبل خلقت من الشياطين، والله أعلم»[1].

واللافت للنظر هنا أن الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو مَن تُنسب إليه أصل القاعدة التي يدور البحث عليها لم يستخدمها في الاستدلال على طهارة أبوال ما يؤكل لحمه، مع كون المصلي في مرابض الغنم لم يسلم من أبوالها.

ولعل السبب في ذلك أن الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يحمل سؤال السائل وإجابة النبي ﷺ على المكان نفسه الذي تبيت فيه الغنم، وإنما على ما يكون بجاوره، مما يرفع الاحتمال الذي يكون معه الحاجة إلى الاستفصال، والله أعلم.

ويمكن رد الاختلاف في الاستدلال بحديث جابر إلى أن مَن رأى أنَّ من لازم الإذن بالصلاة في مرابض الغنم أن يباشر المصلي أبوالها وبعرها، قال بأنها طاهرة.

ومن رأى أنه ليس من لازم الإذن المباشرة؛ لاحتمال الحائل، قال بنجاستها.

وكون التفريق بين مرابض الغنم، ومعاطن الإبل لا يرجع إلى النجاسة أمر متفق عليه بين الفريقين، إذ لم يقل أحد بالفرق، لكن الكلام هنا في لازم الإذن بالصلاة.

ولعل الأقرب أن الإذن بالصلاة مع احتمال المباشرة قائم، بل ظاهر، مما يرجح القول بطهارتها، وكذلك القول بصحة تخريج هذا الفرع على القاعدة كما قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والله أعلم.

---

(١) فتح الباري (٣٤٢/١)

مسألة (٣): المراد بأهل الكتاب الذين تعقَد لهم الذمة وتؤخذ منهم الجزية

ذهب ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى أن المراد بأهل الكتاب كل من دخل في دينهم سواء أكان دخوله قبل التبديل والنسخ أم بعده، وسواء أكان انتسابه لهم بنفسه أم بنسبه.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الصواب المقطوع به أن كون الرجل كتابيًّا أو غير كتابي هو حكم مستقل بنفسه لا بنسبه، وكل من تدين بدين أهل الكتاب فهو منهم، سواء كان أبوه أو جده دخل في دينهم أو لم يدخل، وسواء كان دخوله قبل النسخ والتبديل أو بعد ذلك»[1].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ لم يستفصل عن حال اليهود الذين كانوا بالمدينة، ولا عن حال آبائهم ولا عن حال من دخل في دينهم، ولم يُفرِّق بينهم في الأحكام، وترك الاستفصال يدل على عموم أحكام أهل الكتاب في حقهم.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أن جماعة من اليهود الذين كانوا بالمدينة وحولها كانوا عربًا ودخلوا في دين اليهود ؛ ومع هذا فلم يُفصِّل النبي ﷺ في أكل طعامهم، وحل نسائهم، وإقرارهم بالذمة، بين من دخل أبواه بعد مبعث عيسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ؛ ومن دخل قبل ذلك ؛ ولا بين المشكوك في نسبه ؛ بل حكم في الجميع حكمًا واحدًا عامًّا.

فعلم أن التفريق بين طائفة وطائفة وجعل طائفة لا تقر بالجزية وطائفة تقر

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٥/٢٢٤)

ولا تؤكل ذبائحهم، وطائفة يقرون وتؤكل ذبائحهم: تفريق ليس له أصل في سنة رسول الله ﷺ الثابتة عنه. وقد علم بالنقل الصحيح المستفيض أن أهل المدينة كان فيهم يهود كثير من العرب وغيرهم من بني كنانة وحمير وغيرهما من العرب ؛ ولهذا قال النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن: " إنك تأتي قوما أهل كتاب وأمره أن يأخذ من كل حالم دينارًا أو عدله معافريا"[١] ولم يفرِّق بين من دخل أبوه قبل النسخ أو بعده...»[٢].

وما قال به ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول جمهور العلماء حيث لم يفرقوا بين أهل الكتاب باعتبار الدخول فيه[٣].

أما الشافعية[٤]، وبعض الحنابلة[٥] ففرقوا بين من دخل في دين أهل الكتاب قبل النسخ والتبديل، ومن دخل فيه بعدهما.

ووجه التفريق عندهم: أن من دخل في اليهودية بعد النسخ بالنصرانية، أو

---

(١) تخريج الحديث سبق ص(٥٠٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/٢٢٥، ٢٢٦)

(٣) قال بدر الدين العيني في «البناية شرح الهداية» (٦/٦٦٩): «وعندنا تؤخذ من جميع الكفار إلا من عبدة الأوثان».

وقال ابن عبد البر في «الكافي» (٢١٧): «وتقبل الجزية عند مالك من كل كافر؛ كتابي، ومجوسي، ووثني وغيرهم من أصناف أهل الكفر عربًا وعجمًا إلا المرتدين، فإنه لا تقبل منهم جزية؛ لأنهم لا يقرون على ردتهم، وإذا انتقل الكافر من ملة إلى أخرى من الكفار أقر عليها، وأخذت منه الجزية».

وقال المرداوي في «الإنصاف» (٤/٢٠٦): «ومن تهوَّد أو تنصر بعد بعث نبينا ﷺ أو وُلِد بين أبوين لا تقبل الجزية من أحدهما، فعلى وجهين، وهما روايتان: إذا تهود أو تنصَّر بعد بعث نبينا محمد ﷺ فالصحيح من المذهب: أن الجزية تقبل منه، وهو ظاهر كلام الخرقي... وعنه: لا يقبل منه الجزية ولا تقبل منه إلا الإسلام أو السيف». وانظر: المغني (٩/٥٥٠)

(٤) قال النووي في «روضة الطالبين» (٧/٤٩٥): «ولو دخل وثني في يهودية أو نصرانية بعد مبعث نبينا ﷺ لم يقروا، هم ولا أولادهم، لأنهم تمسكوا بدين باطل. وقال المزني: يقرون. والتهود بعد بعثة عيسى ﷺ كالتهود والتنصر بعد بعثة نبينا ﷺ على الأصح». وانظر: المهذب (٢/٢٥٠)

وقال الخطيب الشربيني في مغني المحتاج (٤/٢٤٤): «المراد بالنسخ: نسخُ التوراة بالإنجيل في اليهود، ونسخُ الإنجيل في النصارى ببعثته ﷺ، ولا تُعقد لأولاد من تهود أو تنصر بعد النسخ بشريعة نبينا، أو تهود بعد بعثة عيسى كآبائهم؛ لأنهم تمسكوا بدين باطل وسقطت فضيلته».

(٥) الإنصاف للمرداوي (٤/٢٠٦)، المغني (٩/٥٥٠)

دخل في النصرانية واليهودية بعد النسخ بشريعة النبي ﷺ فقد دخل في دين باطل قد سقطت فضيلته، بخلاف من دخل في النصرانية قبل بعثة النبي ﷺ، أو دخل في اليهودية قبل النصرانية فقد دخل في دين حق[(١)].

وهذا التفريق بين أهل الكتاب لم يعلم من حال النبي ﷺ، ولم يؤثر عن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، بل الثابت أن أهل الكتاب يعاملون معاملة واحدة في أخذ الجزية منهم، وحل ذبائحهم، ونكاح نسائهم.

قال ابن تيمية: «وهذا القول هو الثابت عن الصحابة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، ولا أعلم بين الصحابة في ذلك نزاعا، وقد ذكر الطحاوي أن هذا إجماع قديم، واحتج بذلك في هذه المسألة على من لا يقر الرجل في دينهم بعد النسخ والتبديل كمن هو في زماننا إذا انتقل إلى دين أهل الكتاب فإنه تؤكل ذبيحته وتنكح نساؤه. وهذا يبين خطأ من يناقض منهم»[(٢)].

وبهذا يظهر صحة قول الجمهور، وكذلك صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، لأن النبي ﷺ عامل أهل الكتاب، ولم يستفصل عن حال من دخل منهم في دينهم هل كان بعد البعثة أم لا، والله أعلم



(١) المهذب (٢/٢٥٠)، مغني المحتاج (٤/٢٤٤)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٥/٢٢٤)



قاعدة (٤٥) العام يُبنى على الخاص مطلقاً[1]

معنى القاعدة:

أنه إذا تعارض نصان أحدهما عام والآخر خاص، بُني العام على الخاص مطلقًا سواء أكان العام متقدمًا على الخاص أم متأخرًا عليه.

وكان أصل الكلام في هذه القاعدة يتضمن قاعدتين على نحو ما ذكر ابن تيمية:

القاعدة الأولى: العمل بالخاص أولى من العام عند التعارض.

قال الشيخ في ذكر هذه القاعدة والاستدلال عليها: «ومعلوم من الأصول المستقرة: إذا تعارض الخاص والعام، فالعمل بالخاص أولى؛ لأن ترك العمل به إبطال له وإهدار، والعمل به ترك لبعض معاني العام، وليس استعمال العام وإرادة الخاص بِبَدع في الكلام، بل هو غالب كثير»[2].

القاعدة الثانية: العام المتأخر لا ينسخ الخاص المتقدم.

قال الشيخ: «والعام إذا عُرف أنه بعد الخاص لم يكن ناسخًا له عند جمهور العلماء، وهو مذهب الشافعي، وأحمد في أشهر الروايتين عنه، وهو المعروف عند أصحابه»[3].

وقد اقتضت حاجة الدراسة تناول هاتين القاعدتين عند شيخ الإسلام في صورة قاعدة واحدة، لأمرين:

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥٥٢)

(٢) المرجع السابق (٢١/٥٥٢)

(٣) السابق (٢٤/٣٥٣)

الأول: أن مآل القاعدتين واحد من جهة الاستدلال، وذلك بتقديم الخاص على العام مطلقًا.

الثاني: الرغبة في موافقة تناول الأصوليين لهذه القاعدة، حيث تناولوها في موضع واحد، بحيث يصعب بيان أقوالهم بتفريقها على قاعدتين.

وللأصوليين في بناء العام على الخاص قولان مشهوران:

القول الأول: أن الخاص يقضي على العام مطلقًا، سواء تقدم العام أو تأخر.

وهو اختيار ابن تيمية كما سبق بيانه.

وهو قول جمهور المالكية[(١)]، والشافعية[(٢)]، والحنابلة[(٣)]، وبعض الحنفية[(٤)].

ووجه هذا القول: أن الخاص أقوى من العام؛ لأن الخاص يتناول الحكم بلفظ لا احتمال فيه، والعام يتناوله بلفظ محتمل، فوجب أن يقضي بالخاص عليه[(٥)]، ولأن في تقديم الخاص عملا بكليهما بخلاف العكس، فكان أولى[(٦)].

القول الثاني: أن الخاص يقضي على العام إذا كان الخاص متأخرًا عنه، والعام ينسخ

---

(١) قال أبو الوليد الباجي في «أصول الإحكام» (٢٦١/١): «إذا تعارض لفظان خاص وعام، بني العام على الخاص، هذا قول عامة أصحابنا، كالقاضي أبي محمد، وأبي تمام، وغيرهما، سواء كان العام متقدمًا على الخاص أو متأخرًا عليه، أو كان العام متفقًا عليه والخاص مختلفًا فيه». وانظر: «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص(٢٢٩)

(٢) قال ابن السمعاني في «القواطع» (٤٠٧/١): «يقضى بالخاص على العام، ولا فرق عندنا بين أن يتأخر العام ويتقدم الخاص، أو يتأخر الخاص ويتقدم العام، أو يردا ولا يُعرف التاريخ بينهما». وقال الغزالي: «والأصح عندنا تقديم الخاص» المستصفى (٣٢٣/٣). وانظر: اللمع ص (٨٧)

(٣) قال ابن عقيل في «الواضح» (٤٣٤/٣):«إذا تعارض آيتان أو خبران، وكان أحدهما عامًّا، والآخر خاصًّا فإنه يقضي بالخاص على العام، إذا كان بينهما تنافٍ، سواء تقدم العام على الخاص، أو تأخر عنه، أو جهل التاريخ رأسًا، فلم يعلن أيهما تقدم، أشار إليه أحمد في عدة مواضع» وانظر: التحبير شرح التحرير (٢٦٤٣/٦)

(٤) فواتح الرحموت (٣٥٩/١)

(٥) اللمع ص(٨٧)، إحكام الفصول لأبي الوليد الباجي (٢٦٢/١)

(٦) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٢٦٤٤/٦)

الخاص إذا كان العام هو المتأخر، وإن جهل التاريخ ترك العمل بهما ويرجع لدليل آخر.

وهو قول أكثر الحنفية(١)، ورواية عن الإمام أحمد(٢)، واختاره أبو المعالي(٣).

ووجه هذا القول: ما روي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أنه قال: " كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمره ﷺ"(٤)

ووجه الدلالة منه: أن الصحابة كانوا يتتبعون المتأخر من أعمال رسول الله ﷺ، فيكون المتأخر أولى بالعمل من المتقدم، سواء أكان المتأخر هو الخاص أو العام، ويكون ناسخًا للمتقدم(٥).

وأجيب: بحمل فعل الصحابة على غير المخصِّص، يعني على غير محل النزاع؛ جمعًا بين الأدلة(٦).

ولعل القول الأول أولى بالترجيح لقوة دليله، فضلا عن موافقته لحال الصحابة، قال الغزالي: «فإنهم كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام، وما اشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر»(٧) والله أعلم.

---

(١) قال صاحب مسلم الثبوت: «الخاص مخصص إن كان متأخرًا وموصولا، وإلا فالعام ناسخ، أو منسوخ بقدره، ويبقى قطعيا في الباقي، وإن جهل التاريخ تساقطا فيتوقف بقدره إلى دليل» وانظر شرح ما سبق في «فواتح الرحموت» (٣٥٩/١).

(٢) التحبير شرح التحرير (٢٦٤٤/٦)

(٣) لم أجده مصرحًا به في «البرهان»، وقد نقله عنه الآمدي في «الإحكام» (٣٩١/٢)، والمرداوي في التحرير (٢٦٤٥/٦)، وصاحب فواتح الرحموت (٣٥٩/١).

(٤) رواه مسلم، كتاب الصيام، باب: جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر...، برقم (١١١٣).

(٥) الإبهاج (١٨٠/٢)

(٦) التحبير شرح التحرير (٢٩٤٨/٦)

(٧) المستصفى (٣٢٤/٣)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): طهارة أبوال ما يؤكل لحمه

اختار ابن تيمية طهارة أبوال ما يؤكل لحمه.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن القائلين بنجاسة أبوال ما يؤكل لحمه استدلوا بأدلة عامة في جميع الأبوال، أما أدلة القائلين بطهارتها فهي خاصة في محل النزاع، فتُقدَّم على الأدلة العامة، لأن الخاص مقدم على العام.

قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنه لو كان عامًّا في جميع الأبوال فسوف نذكر من الأدلة الخاصة على طهارة هذا النوع - يعني ما يؤكل لحمه - ما يوجب اختصاصه من هذا الاسم العام. ومعلوم من الأصول المستقرة إذا تعارض الخاص والعام فالعمل بالخاص أولى»[١].

ثم شرع الشيخ في ذكر الأدلة على طهارة أبوال ما يؤكل لحمه، المخصصة لعموم الأدلة على نجاسة البول.

ويمكن القول أن هذا الفرع لا يستقيم تخريجه على هذه القاعدة، وذلك لانتفاء الدليل الخاص المعارض للدليل العام في المسألة، فليس في المسألة نصٌّ خاص في طهارة بول ما يؤكل لحمه، بحيث نحتاج إلى إعمال القاعدة بتقديم الخاص على العام، وإنما هي مجموعة من النصوص التي يُستدَل بمجموعها على طهارة أبوال ما يؤكل لحمه عند القائلين بذلك[٢].

فليست دلالة هذه النصوص على طهارة ما يؤكل لحمه من قبيل دلالة الخاص الذي يخصص العموم عند التعارض، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥٥٢)

(٢) وقد سبقت المسألة ص(٤٠١) تخريجًا على قاعدة: لا يصار للتعريف بالجنس إلا عند انتفاء المعهود، وص(٥٣٨) تخريجًا على قاعدة: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال.

مسألة (٢): نكاح الكتابيات

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ جواز نكاح الكتابيات.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «نكاح الكتابية جائز بالآية التي في المائدة قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[المائدة: ٥]، وهذا مذهب جماهير السلف والخلف من الأئمة الأربعة وغيرهم»[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن من منع نكاح الكتابيات استدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[البقرة:٢٢١]، فلفظ المشركات عام يشمل الكتابيات وغيرهن من الوثنيات والمجوسيات.

وأجاب ابن تيمية بالقاعدة الأصولية، حيث ورد حل نكاح الكتابيات في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[المائدة:٥]، وهو نص خاص في نساء أهل الكتاب، فيقدم الخاص على العام[٢].

قال الشيخ: «إذا قدر أن لفظ "المشركات" و "الكوافر" يعم الكتابيات: فآية المائدة خاصة، وهي متأخرة نزلت بعد سورة البقرة والممتحنة باتفاق العلماء كما في الحديث: "المائدة من آخر القرآن نزولا فأحلوا حلالها وحرموا حرامها"[٣]،

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٢/١٧٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٣٢/١٨٠)

(٣) رواه الحاكم في «المستدرك» موقوفًا على عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهَا (٢/٣٤٠)، وقال: «صحيح على شرط الشيخين»، ووافقه الذهبي،

والخاص المتأخر يقضي على العام المتقدم باتفاق علماء المسلمين»[١].

وقد نقل أهل العلم الاتفاق على حل نكاح الكتابيات.

قال ابن عبد البر: «وقد أجمعوا على جواز نكاح الكتابية»[٢].

وقال ابن رشد: «واتفقوا على أنه يجوز أن ينكح الكتابية الحرة، إلا ما روي في ذلك عن ابن عمر»[٣].

وقد روى البخاري أن ابن عمر كان إذا سُئل عن نكاح النصرانية واليهودية قال: إن الله حرم المشركات على المؤمنين، ولا أعلم من الإشراك شيئًا أكبر من أن تقول المرأة ربها عيسى، وهو عبدٌ من عباد الله[٤].

وقد حمل العلماء قولَ ابن عمر على التورع[٥]. قال ابن المنذر: «لا يُحفَظ عن أحد من الأوائل أنه حرَّم ذلك»[٦].

وانقسم العلماء في الجمع بين الآيتين؛ آية الحل في المائدة، وآية التحريم في البقرة إلى مسلكين:

الأول: مسلك التخصيص، بأن تخصصَ آية المائدة عموم آية البقرة، وهو مسلك الجمهور.

= وأحمد في «المسند» (٣٥٣/٤٢) ط: مؤسسة الرسالة. قال الزيلعي: «لم أجده مرفوعًا، وإنما وجدته موقوفًا على عبد الله بن عمرو بن العاص، وعلى عائشة». تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري (٣٧٧/١)

(١) مجموع الفتاوى (٢١٥/٣٥)

(٢) الاستذكار (٢٩٩/١)

(٣) بداية المجتهد (٤٤/٢)

(٤) صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب: قول الله تعالى ﴿ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن..﴾ برقم (٥٢٨٥)

(٥) فتح الباري (٤١٧/٩)

(٦) فتح الباري (٤١٧/٩)

قال ابن حجر: «ذهب الجمهور إلى أن عموم آية البقرة خُصَّ بآية المائدة، وهي قوله: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ فبَقِي﴾ سائرُ المشركات على أصل التحريم»[1]. وقال ابن قدامة: «ما احتجوا به عام في كل كافرة وآيتنا خاصة في حل أهل الكتاب، والخاص يجب تقديمه»[2].

الثاني: مسلك النسخ، بأن تكون آية المائدة ناسخة لآية البقرة التي فيها تحريم نكاح المشركات. قال ابن حجر: «وأطلق ابن عباس أن آية البقرة منسوخة بآية المائدة»[3].

والظاهر أن مسلك التخصيص أقرب المسلكين؛ لأن فيه إعمالاً للنصين، وهو مسلك ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وفيه دليل على صحة تخريج الفرع على القاعدة. والله أعلم.



(١) فتح الباري (٩/٤١٧)
(٢) المغني (٩/٥٤٦)
(٣) فتح الباري (٩/٤١٧)، وانظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٢١٧)

مسألة (٣): الوضوء من لحم الإبل

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يجب الوضوء من أكل لحم الإبل.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد صح في المسألة حديثان:

الأول: خاص، وهو قوله ﷺ جوابًا للسائل: أنتوضأ من لحم الغنم؟ قال: " لا "، فقال السائل: أنتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: "نعم"[١].

والثاني: عام، وهو من فعله ﷺ الذي نقله جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: كان آخر الأمرين من النبي ﷺ ترك الوضوء مما مست النار[٢].

وعلى تقدير تأخر العام على الخاص، فإنه قد تقرر في القاعدة الأصولية أن الخاص يقضي على العام مطلقًا، سواء تقدم العام أو تأخر، فيكون العمل بحديث الوضوء من لحم الإبل مقدم على حديث جابر.

وبهذا قال الإمام أحمد[٣]، والشافعي في القديم[٤]. خلافًا لأبى حنيفة[٥]، ومالك[٦]، والشافعي في الجديد[٧] حيث قالوا: إن أكل لحم الإبل لا ينقض الوضوء.

---

(١) رواه مسلم، كتاب الحيض، باب: الوضوء من لحوم الإبل، برقم (٣٦٠).

(٢) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: في ترك الوضوء مما مست النار، برقم (١٩٢)، والترمذي، كتاب الطهارة، باب: في ترك الوضوء مما غيرت النار، برقم(٨٠)، ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: الرخصة في ترك الوضوء مما غيرت النار، برقم(٤٨٩)، وهو حديث حسن بشواهده. انظر: التلخيص الحبير(١/٢٠٤).

(٣) قال ابن قدامة في «المغنى» (١/٢٥٠): «وجملة ذلك أن أكل لحم الإبل ينقض الوضوء على كل حال نيئاً ومطبوخاً، عالماً كان أو جاهلاً».

(٤) المجموع (٢/٦٦)، وروضة الطالبين (١/١٨٣)

(٥) قال الكاساني في «البدائع» (١/٣٢): «وأما تغميض الميت، وغسله، وحمل الجنازة، وأكل ما مسته النار، والكلام الفاحش، فليس شيء من ذلك حدثًا عند عامة العلماء».

(٦) قال ابن عبد البر في «الكافي» ص (١٣): "ولا وضوء فى كل ما مسته النار".

(٧) قال الشيرازي: «وكذلك أكل شيء من اللحم لا ينقض الوضوء، وحكي ابن القاص قولاً آخر: إن أكل لحم الجزور ينقض الوضوء، وليس بمشهور». المهذب مع المجموع (٢/٦٥)

وتمسكوا بحديث جابر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، قالوا: إن حديث جابر ناسخ لحديث الوضوء من أكل لحم الإبل.

وقد ناقش ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ دعوى النسخ فقال: «لو أتى عن النبي ﷺ نص عام بقوله: لا وضوء مما مست النار. لم يجز جعله ناسخا لهذا الحديث من وجهين:

أحدهما: أنه لا يعلم أنه قبله، وإذا تعارض العام والخاص ولم يعلم التاريخ، فلم يقل أحد من العلماء إنه ينسخه، بل إما أن يقال: الخاص هو المقدم، كما هو المشهور من مذهب مالك والشافعي وأحمد في المشهور عنه، وإما أن يتوقف ؛ بل لو علم أن العام بعد الخاص لكان الخاص مقدما.

الثاني: أنه قد بينا أن هذا الخاص بعد العام، فإن كان نسخٌ كان الخاص ناسخًا. وقد اتفق العلماء على أن الخاص المتأخر هو المقدم على العام المتقدم، فعلم باتفاق المسلمين على أنه لا يجوز تقديم مثل هذا العام على الخاص ؛ لو كان هنا لفظ عام، كيف ولم يرد عن النبي ﷺ حديث عام ينسخ الوضوء من كل ما مسته النار...»[(١)].

والدليل على أن حديث الوضوء من لحم الإبل متأخرٌ عن حديث جابر أن النبي ﷺ نهى عن الوضوء من لحم الغنم في هذا الحديث، وأمر بالوضوء من لحم الإبل، فإما أن يكون النسخ حصل بهذا النهي، وإما أن يكون قبله، فإن كان به، فيكون مقارنًا للأمر بالوضوء من لحم الإبل، فلم يجز النسخ به؛ لأن شروط النسخ تأخر الناسخ، وإن كان الناسخ قبله لم يجز أن ينسخ بما قبله[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٦١/١١)

(٢) المغني لابن قدامة (٢٥٢/١)، مجموع الفتاوى (٢٦١/١١)

وعلى كل حال، فإن جمهور الأصوليين على أن الخاص يقضي على العام سواء تقدم العام أم تأخر، فكان مقتضى التخريج على القاعدة أن يذهب جمهور العلماء إلى الوضوء من لحم الإبل.

ولذلك قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وهذا المذهب أقوى دليلاً، وإن كان الجمهور على خلافه، وقد أجاب الجمهور عن هذا الحديث بحديث جابر: كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار. ولكن هذا الحديث عام، وحديث الوضوء من لحوم الابل خاص، والخاص مقدم على العام، والله أعلم»[(١)].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.

---

(١) شرح النووي لمسلم (٤/٦٦)، وانظر: روضة الطالبين (١/١٨٥)، والمجموع شرح المهذب (٢/٦٦)

مسألة (٤): زيارة النساء للقبور

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن النساء غير مأذون لهن في زيارة القبور، وأن النهي عن زيارة القبور في حقهن محكم لم يدخله النسخ، بخلاف النهي في حق الرجال فإنه منسوخ.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد صح حديثان في المسألة:

الأول: خاص، وفيه النهي عن زيارة القبور للنساء خاصة، كما روى أَبو هريرةَ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رسولَ الله ﷺ لَعَنَ زوَّارات القبور[1]، وفي حديث ابن عباس: أن رسول الله ﷺ لعن زائرات القبور[2].

والثاني: عام، وفيه الإذن العام بزيارة القبور للرجال و النساء، كما أخبر النبي ﷺ: "كنت نَهَيتُكم عن زيارَة القبورِ، فَزُورُوها فإنها تُذَكِّرُ الآخرة "[3].

فهذا العام - ولو كان متأخرًا - فإنه لا ينسخ الخاص المتقدم عنه، ويبقى حكم الخاص محكمًا لا يتناوله العام المتأخر، وتبقى زيارة النساء غير مأذون لهن فيها.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذكر حديث نهي النساء عن زيارة القبور: «فإن قيل: فالنهي عن ذلك منسوخ، كما قال ذلك أهل القول الآخر.

---

(١) رواه ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب: ما جاء في النهي عن زيارة القبور للنساء، برقم (١٥٧٦)، والترمذي، كتاب الجنائز، باب: ما جاء في كراهية زيارة القبور للنساء، برقم (١٠٥٦)، وقال الترمذي: «حديث حسن صحيح»

(٢) رواه أبو داود، كتاب الجنائز، باب: في زيارة النساء القبور، برقم (٣٢٣٦)، والترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية أن يتخذ على القبر مسجدا، برقم (٣٢٠)، وقال الترمذي: «حديث حسن».

(٣) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب: استئذان النبي ﷺ ربه عز وجل في زيارة قبر أمه، برقم (١٠٨/٩٧٦)

قيل: هذا ليس بجيد ؛ لأن قوله: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها" هذا خطاب للرجال دون النساء، فإن اللفظ لفظ مذكر، وهو مختص بالذكور أو متناول لغيرهم بطريق التبع، فإن كان مختصا بهم فلا ذكر للنساء، وإن كان متناولاً لغيرهم كان هذا اللفظ عامًّا، وقوله: "لعن الله زوارات القبور" خاص بالنساء دون الرجال، ألا تراه يقول: "لعن الله زوارات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج"، فالذين يتخذون عليها المساجد والسرج لعنهم الله سواء كانوا ذكورًا أو إناثًا.

وأما الذين يزورون فإنما لعن النساء الزوارات دون الرجال، وإذا كان هذا خاصا، ولم يُعلَم أنه متقدم على الرخصة كان متقدمًا على العام عند عامة أهل العلم، كذلك لو علم أنه كان بعدها.

وهذا نظير قوله ﷺ: "من صلى على جنازة فله قيراط، ومن تبعها حتى تدفن فله قيراطان"[١]، فهذا عام، والنساء لم يدخلن في ذلك؛ لأنه ثبت عنه في الصحيح أنه نهى النساء عن اتباع الجنائز»[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية من تحريم زيارة القبور قول بعض الحنفية[٣]، والمالكية[٤]، والشافعية[٥]، وهو رواية عن أحمد[٦].

---

(١) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب: من انتظر حتى تدفن، برقم (١٣٢٥)، ومسلم، كتاب الجنائز، باب: فضل الصلاة على الجنازة واتباعها، برقم (٩٤٥)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/٣٦٠، ٣٦١). وانظر: (٢٤/٣٥٣)

(٣) البحر الرائق (٢/٢١٠)

(٤) قال الدسوقي (١/٤٢٢): «ذكر في المدخل في زيارة النساء للقبور ثلاثة أقوال: المنع. والجواز على ما يعلم في الشرع من الستر والتحفظ عكس ما يفعل اليوم. والثالث: الفرق بين المتجالة والشابة ا هـ وبهنا الثالث جزم الثعالبي ونصه: وأما النساء فيباح للقواعد، ويحرم على الشواب اللاتي يخشى منهم الفتنة». وانظر: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١/٣٦٨)

(٥) ومن هؤلاء الشيرازي حيث لم يذكر عن الشافعية قولاً غيره في كتابه «المهذب» (١/٢٥٨) حيث قال: «ولا يجوز للنساء زيارة القبور لما روى أبو هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: لعن الله زوارات القبور». وكذلك نص العمراني في كتابه «البيان» (٣/١٢٤)

(٦) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢/٥٣٦): «وعنه رواية ثالثة: يحرم كما لو علمت أنه يقع منها محرم. ذكره المجد. واختار هذه

ومما يجب التنبيه عليه أن العلماء اتفقوا على أن النهي عن زيارة القبور في حق الرجال منسوخ، وأن الزيارة في حق الرجال جائزة في الجملة[1]، بخلاف النساء فقد اختلفوا في دخولهن في خطاب النسخ، وذلك للنص الوارد في النهي عن الزيارة للنساء.

ولذلك فيمكن القول بأن تخريج هذا الفرع على القاعدة صحيح؛ وذلك لأن جمهور العلماء قدموا العمل بالنهي الخاص الوارد في حق النساء، على الإذن العام الثابت في حق الرجال.

وهنا يأتي تنبيه آخر، وهو أن الخلاف في حكم زيارة النساء للقبور - بعد الاتفاق أنه يخالف حكم الرجال - إنما يرجع لقاعدة أصولية أخرى، وهي مقتضى النهي الوارد في ذلك.

فمن ذهب إلى أن النهي على ظاهره، قال بتحريم زيارة النساء للقبور، وهو اختيار بعض العلماء من أصحاب المذاهب الأربعة كما سبق بيانه، وهو اختيار ابن تيمية.

ومن ذهب إلى أن النهي ليس على ظاهره لوجود القرينة الصارفة له عن ذلك لم يقل بالتحريم، وإن كانوا هؤلاء انقسموا إلى قولين:

القول الأول: الإباحة، وهو قول الحنفية[2]، وبعض الشافعية[3]، وهو رواية عن أحمد[4].

الرواية بعض الأصحاب... وظاهر كلام الشيخ تقي الدين ترجيح التحريم لاحتجاجه بلعنه عليه ﷺ زوارات القبور، وتصحيحه إياه».

(١) نقل الإجماع ابن عبد البر في «التمهيد» (٢٠/٢٣٩)، وابن قدامة في «المغني» (٣/٥١٧)، وأما النووي فقد نقل الإجماع على الاستحباب في «شرح مسلم» (٧/٦٦) وفي «شرح المهذب» (٥/٢٨٥)

(٢) قال الكاساني في «بدائع الصنائع» (١/٣٢٠): «ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للأموات إن كانوا مؤمنين من غير وطء القبور؛ لقول النبي ﷺ إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنها تذكركم الآخرة، ولعمل الأمة من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا. وقال في «البحر الرائق» (٢/٢١٠): «وصرح في المجتبي بأنها مندوبة. وقيل: تحرم على النساء. والأصح: أن الرخصة ثابتة لهما».

(٣) حكاه النووي عن الروياني من الشافعية. المجموع (٥/٢٨٥)

(٤) الإنصاف (٢/٥٣٦) وقد نقل ابن عبد البر في «التمهيد» (٣/٢٣٤) أن الإمام أحمد سئل عن المرأة تزور القبر؟ فقال: أرجو=

القول الثاني: الكراهة، وهو قول المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣] في المعتمد عندهم.

ومن أقوى القرائن الصارفة للنهي عن التحريم ما رواه مسلم أن النبي ﷺ قال لعائشة: إن جبريل أتاني، فقال: إن ربَّك يأمُركَ أن تأتيَ أهل البقيع فتستغفر لهم. فقالت: كيف أقول لهم يا رسول الله ؟ قال: قولي السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين، وإنا إن شاء الله بكم للاحقون"[٤].

ووجه الدلالة منه: أن المقام مقام تعليم وبيان، فدل على جواز الزيارة للنساء[٥].

وتبقى الإشارة إلى أن من أباح الزيارة للنساء ضبط ذلك بألا تكون هناك مخالفة، وهذا الضابط وإن كان لا ينفك عنه الرجال، إلا أن مراعاة ذلك في حال النساء آكد، لأنه قد يقع منهن ما لا يقع من الرجال، والله أعلم.

كما أنه يمكن الاستفادة من كلام ابن تيمية المنثور في فتاواه عن زيارة القبور في الاستدلال على الإذن للنساء بالزيارة؛ وذلك لأن الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ كثيرًا ما ينص على أن زيارة القبور نوعان[٦]:

إن شاء الله - أن لا يكون به بأس، عائشة زارت قبر أخيها.

قيل لأبي عبد الله: فالرجال ؟ قال: أما الرجال فلا بأس به".

(١) قال ابن عبد البر في «الكافي» ص(٨٧): «ولا بأس بزيارة القبور للرجال، ويكره ذلك للنساء».

(٢) قال النووي في «المجموع» (٢٨٥/٥): «والذي قطع به الجمهور أنها مكروهة لهن كراهة تنزيه، وذكر الروياني في البحر وجهين: أحدهما: يكره، كما قاله الجمهور. والثاني: لا يُكرَه. قال: وهو الأصح».

(٣) قال ابن قدامة في «المغني» (٥٢٣/٣): «اختلفت الرواية عن أحمد في زيارة النساء القبور؛ فروي عنه كراهتها...». قال المرداوي (٥٣٥/٢): «وهي المذهب».

(٤) رواه مسلم، كتاب الجنائز، باب: ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، برقم (٩٧٤/١٠٣)

(٥) شرح النووي لمسلم (٦٣/٧)، والتلخيص الحبير (٢٧٤/٢)

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (١٦٥/١، ٢٣٥)، (٣٣٤/٢٤)، (١٤٨/٢٧)

أحدها: زيارة شرعية، وهو ما كان فيها نفعٌ للميت بالدعاء له، وكذلك ما كان فيها تذكير للحي بالآخرة.

والثاني: زيارة غير شرعية، وهي ما كان فيها شرك بالله بدعاء الميت وسؤاله، وكذلك ما كان فيها محرم من لطم الخدود وشق الجيوب وغير ذلك.

وهذا مما تشترك فيه المرأة مع الرجل، فإن كانت زيارة المرأة للقبور شرعية بحيث يتحقق المراد منها من نفع الميت وتذكر الآخرة، فلا بأس بالزيارة، كما قال الإمام أحمد.

وإن كان زيارة المرأة تشتمل على محظور، سواء أكان شركًا، أم فعلا محرمًا، فهذا تمنع منه، وكذلك يمنع منه الرجال، والله تعالى أعلم.





قاعدة (٤٦) العموم المحفوظ أولى من العموم المخصوص[1]

معنى القاعدة:

إذا تعارض نصان بينهما عموم وخصوص، بحيث يكون كلٌّ منهما عامًّا من وجه خاصًّا من وجه، فإنه يُقدَّم العملُ بالعموم المحفوظ، وهو الذي لم يدخله التخصيص على العموم المخصوص؛ وذلك لأن العموم المحفوظ أقوى.

ومثال ذلك: قوله ﷺ: "من بدَّل دينه فاقتلوه"[2]، مع قوله ﷺ: "نهيت عن قتل النساء"[3]؛ فالأول عام في الرجال والنساء، خاص في المرتدين، والثاني خاص في النساء، عام في المرتدات والحربيات.

وكذلك قوله ﷺ: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"[4] مع قوله ﷺ: "لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس"[5]؛ فالأول خاص في الصلاة المكتوبة الفائتة عام في الوقت، والثاني خاص في الوقت، عام في الصلاة المكتوبة والفائتة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾[النساء: ٢٣]، فإنه يشمل جمع الأختين في ملك اليمين أيضا، مع قوله تعالى: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾[النساء: ٣]

---

(١) وقد تكررت هذه القاعدة الأصولية في غير موضع في مجموع الفتاوى (٢٢/٢٩٧)، (٢٣/١٨٥)، (٢٣/١٩٢)

(٢) رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، برقم (٦٥٢٤)

(٣) رواه البخاري، كتاب الجهاد، باب: قتل النساء في الحرب، برقم (١٤٨) بلفظ: "نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان"، ومسلم، كتاب الجهاد، باب: تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب برقم (١٧٤٤)

(٤) رواه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، برقم (٥٧٩)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: قضاء الصلاة الفائتة، برقم (٦٨٤)

(٥) رواه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، برقم (٥٦٣)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، برقم (٨٢٧)

فإنه يحل الجمع بين الأختين بعمومه[١].

قال القرافي: «وضابطُ الأعمِّ والأخصِّ من وجهٍ: أن يوجَد كُلٌّ واحد منهما مع الآخر وبدونه، وقد وُجد الأول في الأختين الحرتين بدون المِلْك، ووجد الثاني في المملوكات الأجنبيات بدون الأُخُوَّة، واجتمعا معاً في الأختين المملوكتين، فكلٌّ منهما حينئذ أعم من الآخر من وجهٍ وأخص من وجهٍ»[٢].

وقد ذهب جمهور الأصوليين إلى ضرورة الترجيح بين النصين؛ لعدمِ أولويةِ أَحدِهما بالعمل دونَ الآخر[٣].

قال الشيرازي: «فالواجب في مثل هذا أن لا يُقدَّم أحدهما على الآخر إلا بدليل شرعي من غيرهما يدل على المخصوص منهما، أو ترجيح يثبت لأحدهما على الآخر»[٤].

وقد اختلف الأصوليون في الترجيح بين مثل هذين النصين على مسلكين:

المسلك الأول: الترجيح بدليل خارجي.

وهو ما نص عليه بعض الأصوليين كابن قدامة[٥]، والقرافي[٦]، والمرداوي[٧].

قال في «البحر المحيط»: «قال ابن دقيق العيد: هذه المسألة من مشكلات الأصول، والمختار عند المتأخرين الوقف إلا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة إلى الآخر. قال: وكأن مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم، كالترجيح بكثرة الرواة،

---

(١) انظر هذه الأمثلة في: المستصفى (٣/٣٦٢،٣٦١)، التحبير (٦/٢٦٤٩)

(٢) شرح تنقيح الفصول ص(٣٣٠)

(٣) المستصفى (٣/٣٦٣)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٠)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٦٥٠)

(٤) اللمع (٨٨)

(٥) روضة الناظر (٢/٢٥١)

(٦) قال في «شرح التنقيح» (٣٣٠): «فلا رجحان لأحدهما على الآخر من هذا الوجه، بل من خارج»

(٧) التحبير شرح التحرير (٦/٢٦٥٠)

وسائر الأمور الخارجة عن مدلول العموم من حيث هو مدلول العموم»[١].

المسلك الثاني: ترجيح العموم المحفوظ على العموم المخصوص.

ويأتي هذا المسلك على قول الشافعي[٢].

وقد نص عليه أكثر الأصوليين كالغزالي[٣]، وابن الحاجب[٤]، والصفي الهندي[٥].

قال أبو المعالي الجويني: «وإذا تعارض ظاهران، وقد تطرق التخصيص إلى أحدهما، فالمذهب الذي ذهب إليها المحققون أن الذي لم يتطرق إليه تخصيص مرجَّح»[٦].

ولعل هذا المسلك أرجح من الأول؛ وذلك لأن العموم الذي لم يتطرق إليه تخصيص متفق عليه بخلاف العموم الذي تطرق إليه التخصيص فهو مختلف فيه، فيكون العموم المحفوظ أقوى[٧]، وهو ما اختاره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما سبق بيان ذلك. والله أعلم.



(١) البحر المحيط (١٤٥،١٤٦/٦)

(٢) قال الزركشي في «البحر المحيط» (١٤٦/٦): «وهذا هو اللائق بتصرف الشافعي في أحاديث النهي عن الصلاة في الوقت المكروه، فإنه قال: لما دخلها التخصيص بالإجماع في صلاة الجنازة ضعفت دلالتها، تقدم عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرها».

(٣) المستصفى (٣٦٣/٣)

(٤) بيان المختصر (٢٨٩/٣)

(٥) نهاية الوصول (٣٧٠٤/٨)

(٦) البرهان (١١٩٨/٢) فقرة (١٢٤٧)

(٧) المستصفى (٣٦٣/٣)، وبيان المختصر (٢٨٩/٣)، نهاية الوصول (٣٧٠٤/٨)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): صلاة تحية المسجد في أوقات النهي

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الصلاة ذات السبب كتحية المسجد تجوز في أوقات النهي.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ورد النهي عن عموم الصلاة في أوقات خاصة كبعد الفجر، وبعد العصر، وورد الإذن بصلوات خاصة كالفريضة الفائتة وتحية المسجد في عموم الوقت، فثبت أن هذه النصوص بينها عموم من وجه وخصوص من وجه آخر، فلزم الترجيح بينهما، وعلى القاعدة الأصولية السابقة فيكون الترجيح بتقديم العموم المحفوظ الذي لم يدخله التخصيص على العموم المخصوص.

وبالتأمل في العمومين يظهر أن عموم النهي عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر هو العموم الذي دخله التخصيص، بخلاف عموم الإذن بالصلاة الفائتة وتحية المسجد فلم يدخله التخصيص، فيرجح على العموم الأول، ويثبت جواز الصلوات المأذون فيها في أوقات النهي.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن هذا الباب: فعل الصلاة التي لها سبب مثل تحية المسجد بعد الفجر والعصر.

فمن العلماء من يستحب ذلك، ومنهم من يكرهه كراهة تحريم أو تنزيه. والسنة إما أن تستحبه وإما أن تكرهه. والصحيح قول من استحب ذلك. وهو مذهب الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين اختارها طائفة من أصحابه ؛ فإن أحاديث النهي عن الصلاة في هذه الأوقات مثل قوله: "لا صلاة بعد الفجر حتى

تطلع الشمس ولا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس"[١] عموم مخصوص خُصَّ منها صلاة الجنائز باتفاق المسلمين. وخص منها قضاء الفوائت بقوله: "من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح".

وقد ثبت عن النبي ﷺ "أنه قضى ركعتي الظهر بعد العصر"[٢]، "وقال للرجلين اللذين رآهما لم يصليا بعد الفجر في مسجد الخيف: إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة"[٣]، وقد قال: " يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى فيه أية ساعة شاء من ليل أو نهار"[٤] فهذا المنصوص يبين أن ذلك العموم خرجت منه صورة.

أما قوله: "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين"[٥] فهو أمر عام لم يخصَّ منه صورة فلا يجوز تخصيصه بعموم مخصوص ؛ بل العموم المحفوظ أولى من العموم المخصوص»[٦].

---

(١) رواه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب: لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس، برقم (٥٨٦)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها، برقم (٨٢٧)

(٢) رواه كذلك البخاري، كتاب السهو، باب:إذا كلم وهو يصلي، فأشار بيده واستمع، برقم (١٢٣٣)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين، وقصرها، باب: معرفة الركعتين اللتين كان يصليها النبي ﷺ بعد العصر، برقم (٨٣٤)، ولفظهما: «يا بنت أبي أمية! سألت عن الركعتين بعد العصر، إنه أتاني أناس من عبد القيس بالإسلام من قومهم، فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر، فهما هاتان».

(٣) رواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: فيمن صلى في منزله، ثم أدرك الجماعة يصلي معهم، برقم (٥٧٥)، والنسائي، كتاب الصلاة، باب: إعادة الفجر مع الجماعة، إن صلى وحده، برقم (٨٥٨)، والترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الرجل يصلي وحده ثم يدرك الجماعة، برقم(٢١٩)، وقال: «حديث حسن صحيح».

(٤) رواه الترمذي، كتاب الحج، باب: ما جاء في الصلاة بعد العصر، وبعد الصبح، لمن يطوف، برقم (٨٦٨)، وقال: «حديث حسن صحيح»، وأبو داود، كتاب المناسك، باب: الطواف بعد العصر، برقم(١٨٩٤)، والنسائي، كتاب الصلاة، باب: إباحة الصلاة في الساعات كلها بمكة، برقم(٥٨٥)، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب: ما جاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت، برقم (١٤٩)، والحاكم في «المستدرك» (٦١٧/١)، وقال: «صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه». ووافقه الذهبي.

(٥) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب: إذا دخل المسجد فليركع ركعتين، برقم (٤٤٤)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: استحباب تحية المسجد بركعتين... برقم (٧١٤)

(٦) مجموع الفتاوى (٢٩٧/٢٢)

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذا فيه الأمر بركعتين قبل أن يجلس، والنهي عن أن يجلس حتى يركعهما، وهو عام في كل وقت عمومًا محفوظًا لم يخصَّ منه صورة بنص ولا إجماع.

وحديث النهي قد عرف أنه ليس بعام، والعام المحفوظ مقدم على العام المخصوص؛ فإن هذا قد علم أنه ليس بعام بخلاف ذلك، فإن المقتضي لعمومه قائم لم يعلم أنه خرج منه شيء»[1].

وما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو قول الشافعي[2] رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ورواية عن أحمد[3] خلافًا لجمهور العلماء أبي حنيفة[4]، ومالك[5]، وأحمد في المشهور[6] حيث منعوا صلاة تحية المسجد في أوقات النهي.

وتمسكوا بعموم أحاديث النهي عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر.

وقالوا: النهي عن الصلاة للتحريم، والأمر بتحية المسجد للندب، وترك المحرم أولى من فعل المندوب[7]. وهذا يرجع إلى القاعدة التي تقدم النص الحاظر على النص

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/١٩٢)

(٢) قال النووي في «الروضة» (١/٢١٩): «النهي والكراهة في هذه الأوقات إنما هي في صلاة ليس لها سبب، فأما ما لها سبب، فلا كراهة». وانظر شرح مسلم للنووى كذلك (٥/٣١٧).

(٣) الإنصاف (٢/٢٠٤)، والمغنى (٢/٥٣٣)

(٤) قال المرغيناني (١/٤٠): «ويكره أن يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب". وقال الكاساني (١/٢٩٦): «ولا خلاف فى أداء التطوع المبتدأ مكروه فيها، وأما التطوع الذي له سبب، كركعتي الطواف وركعتي تحية المسجد فمكروه عندنا».

(٥) قال ابن عبد البر فى «الكافي» ص(٣٦): «وأما الصلوات المسنونات، وسائر النوافل والتطوع فلا يصلى شيء من ذلك عند طلوع الشمس، ولا عند غروبها... ولا يَتَنفَّل أحدٌ بصلاة بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس، ولا بعد صلاة العصر حتى تغرب الشمس...».

(٦) قال ابن قدامة في «المغنى» (٢/٥٣٣): «فأما قضاء السنن في سائر أوقات النهى، وفعل غيرها من الصلوات التي لها سبب، كتحية المسجد، وصلاة الكسوف، وسجود التلاوة، فالمشهور في المذهب أنه لا يجوز...». وقال المرداوي (٢/٢٠٣): «ما له سبب – كتحية المسجد، وسجود التلاوة، وصلاة الكسوف، وقضاء السنن الرواتب فأطلق المصنف الروايتين؛ إحداهما: لا يجوز، وهي المذهب وعليها أكثر الأصحاب..».

(٧) المغني (٢/٥٣٤)

المبيح؛ لأن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة[1].

وأما القائلون بجواز صلاة تحية المسجد في أوقات النهي فقالوا: إن عموم النهي عن الصلاة مخصوص بالإجماع في صور، فلا يمنع أن يخص منه صورة صلاة التحية في المسجد؛ جمعًا بين الأدلة[2].

قال النووي: «فرع: في بيان حديثين يُستشكَل الجمعُ بينهما، وهما حديث النهي عن الصلاة بعد الصبح والعصر وغيرهما، مع حديث "إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين"... والجواب عن أحاديث النهي أنها مخصوصة كما سبق، فان قيل حديث النهى عام في الصلوات خاص في بعض الأوقات، وحديث التحية عام في الأوقات خاص في بعض الصلوات، فلم رجحتم تخصيص حديث النهي دون تخصيص حديث التحية ؟

قلنا: حديث النهى دخله التخصيص بالأحاديث التي ذكرناها في صلاة العصر وصلاة الصبح، وبالإجماع الذي نقلناه في صلاة الجنازة، وأما حديث تحية المسجد فهو على عمومه، لم يأت له مخصص، ولهذا أمر النبي ﷺ الداخل يوم الجمعة في حال الخطبة بالتحية بعد أن قعد، ولو كانت التحية تترك في وقت لكان هذا الوقت؛ لأنه يمنع في حال الخطبة من الصلاة إلا التحية، ولأنه تكلم في الخطبة وبعد أن قعد الداخل، وكل هذا مبالغة في تعميم التحية»[3].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، بتقديم العموم المحفوظ على العموم المخصوص. والله أعلم.

---

(١) انظر: أضواء البيان (٥/٢٢٦)

(٢) فتح الباري (٢/٦٢)، وانظر: الفتح (١/٥٣٨)

(٣) المجموع شرح المهذب (٣/٨٠، ٨١)

مسألة (٢): صلاة ركعتي الطواف في وقت النهي

واختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الطواف والصلاة بعده جائزة في أوقات النهي.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ورد النهي عن عموم الصلاة بعد العصر والفجر، وورد الإذن بركعتي الطواف في عموم الوقت في قوله ﷺ: " يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"[1].

فلما كان عموم الإذن بركعتي الطواف محفوظًا لم يدخله التخصيص، قُدِّم على عموم النهي عن الصلاة الذي ثبت التخصيص في حقه.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ مرجحًا قول من أجاز ركعتي الطواف في أوقات النهي: «والحجة مع أولئك من وجوه:

أحدها: أن قوله: "لا تمنعوا أحدًا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار" عموم مقصود في الوقت فكيف يجوز أن يقال: إنه لم يدخل في ذلك المواقيت الخمسة.

الثاني: أن هذا العموم لم يخصَّ منه صورة لا بنص ولا إجماع، وحديث النهي مخصوص بالنص والإجماع، والعموم المحفوظ راجح على العموم المخصوص...»[2].

وقد وافق ابن تيمية في القول بجواز ركعتي الطواف في أوقات النهي الإمام

---

(١) سبق تخريج الحديث في المسألة السابقة. ص(٤٦٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/١٨٤)

الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[١]، أحمد[٢]. خلافًا للإمام أبي حنيفة[٣]، ومالك[٤]، الذين منعوا ركعتي الطواف في أوقات النهي تمسكًا بأحاديث النهي، وتقديمًا للأحاديث الحظر على الإباحة[٥].

وأجاب من أجاز ركعتي الطواف بالقاعدة الأصولية، وذلك بتقديم العموم المحفوظ على العموم المخصوص.

قال ابن قدامة مرجحًا الجواز: «وحديثهم مخصوص بالفوائت، وحديثنا لا تخصيص فيه فيكون أولى»[٦].

وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.



(١) المجموع (٨٢/٤)، ومغني المحتاج (٢٠١/١)

(٢) قال ابن قدامة في «المغنى» (٥١٧/٢) «ويركع للطواف يعنى في أوقات النهي...». وقال المرداوى (٢٠٠/٢): «والصحيح من المذهب جواز فعل ركعتي الطواف بعد الفجر والعصر، وعليه الأصحاب».

(٣) قال السرخسي في «المبسوط» (١٠٠/٢): «فإن طاف بالبيت أسبوعا ثم صلى ركعتين عند طلوع الشمس أو بعد ما تغيرت الشمس لم يجزئه عندنا عن ركعتي الطواف خلافا للشافعي».

(٤) قال ابن عبد البر في «الاستذكار» (١١٥/١): «قال مالك: من طاف بالبيت بعد العصر أخر ركعتي الطواف حتى تغرب الشمس، وكذلك من طاف بعد الصبح لم يركعهما حتى تطلع الشمس». وانظر: التمهيد (٤٥/١٣)

(٥) شرح فتح القدير لابن الهمام (٢٣٧/١)

(٦) المغني (٥١٧/٢)

مسألة (٣): إنصات المأموم لقراءة الإمام

فقد اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يجب على المأموم أن ينصت لقراءة إمامه فيما جهر به، ولو لم يقرأ المأموم بفاتحة الكتاب، لأنه مأمور بالإنصات.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

قد ورد عموم وجوب قراءة الفاتحة لكل مصل في قوله ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"[(١)].

وورد عموم الأمر بالإنصات لقراءة الإمام في قوله ﷺ: "وإذا قرأ فأنصتوا"[(٢)]، ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾[الأعراف: ٢٠٤].

وأما العموم الأول فقد ذكر الشيخ أنه قد خُصَّ منه صور، كمن أدرك الإمام وهو راكع فإنه لا يقرا بفاتحة الكتاب، فثبت أنه عموم مخصوص، بخلاف العموم الثاني وهو الأمر بالإنصات فهو عموم محفوظ، فترجح العمل به، وهو ما يوجب الإنصات لقراءة الإمام.

---

(١) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها، في الحضر والسفر، وما يجهر فيها وما يخافت، برقم(٧٥٦)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب: وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة.. برقم(٣٤/٣٩٤).

(٢) هذه الزيادة رواها أبو داود، كتاب الصلاة، باب: التشهد برقم (٩٧٢)، وصححها الإمام مسلم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ولكنه لم يروها في صحيحه مسندة؛ لأنه غير مُجْمَع على صحتها، وقد صرح مسلم بأنه لم يضع في صحيحه إلا ما اتفق على صحته.

قال النووي في «شرح مسلم» (١٦٢/٤): «واعلم أن هذه الزيادة، وهي قوله ﷺ: "وإذا قرأ فأنصتوا" مما اختلف الحفاظ في صحتها، فروى البيهقي في «السنن الكبير» عن أبي داود السجستاني: أن هذه اللفظة ليست بمحفوظة، وكذلك رواه عن يحيى بن معين، وأبي حاتم الرازي، والدارقطني، والحافظ أبي علي النيسابوري شيخ الحاكم، قال البيهقي: قال أبو علي الحافظ: هذه اللفظة غير محفوظة، قد خالف سليمان التيمي فيها أصحاب قتادة، واجتماع هؤلاء الحفاظ على تضعيفها مقدَّمٌ على تصحيح مسلم، لاسيما ولم يروها مسندة في صحيحه، والله أعلم».

قال الشيخ: «وحينئذ يقال: تعارض عموم قوله: "لا صلاة إلا بأم القرآن"، وعموم الأمر بالإنصات... فهذا عموم قد خص منه المسبوق بحديث أبي بكرة[١] وغيره.

وخُصَّ منه الصلاة بإمامين؛ فإن النبي ﷺ لما صلى بالناس وقد سبقه أبو بكر ببعض الصلاة، قرأ من حيث انتهى أبو بكر، ولم يستأنف قراءة الفاتحة؛ لأنه بنى على صلاة أبي بكر. فإذا سقطت عنه الفاتحة في هذا الموضع فعن المأموم أولى.

وخُصَّ منه حال العذر، وحالُ استماع الإمام حال عذر فهو مخصوص. وأمر المأموم بالإنصات لقراءة الإمام لم يخصَّ معه شيء لا بنص خاص ولا إجماع، وإذا تعارض عمومان؛ أحدهما محفوظ والآخر مخصوص، وجب تقديم المحفوظ»[٢].

وما ذهب إليه ابن تيمية من وجوب الإنصات لقراءة الإمام وإن ترك قراءة الفاتحة هو قول الإمام مالك[٣]، والإمام أحمد[٤] حيث قالا بوجوب قراءة الفاتحة واستثنيا من ذلك المأموم إذا جهر الإمام بالقراءة استنادًا لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝٢٠٤﴾[الأعراف:٢٠٤]؛ ولقوله ﷺ: "وإذا قرأ فأنصتوا".

وأما الإمام الشافعي فقد أوجب قراءة الفاتحة على كل مصلٍّ؛ سواء أكان منفردًا،

---

(١) والحديث بتمامه: عن أبي بكرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه انتهى إلى النبي ﷺ وهو راكع، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي ﷺ. فقال: "زادك الله حرصًا، ولا تعد". رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: إذا ركع دون الصف، برقم (٧٨٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٩٠)

(٣) قال ابن عبد البر في «الكافي» ص (٤٠): «لابد من قراءة فاتحة الكتاب للإمام والمنفرد في كل ركعة من الفريضة والنافلة، لا يجزئ عنها غيرها... وأما المأموم فالإمام يحمل عنه القراءة لإجماعهم على أنه إذا أدركه راكعًا أن يكبر ويركع، ولا يقرأ شيئًا، ولا ينبغي لأحد أن يدع القراءة خلف إمامه في صلاة السر (الظهر و العصر والثالثة من المغرب والأخيرتين من العشاء)، فإن فعل فقد أساء، ولا شيء عليه عند مالك وأصحابه، وأما إذا جهر بالإمام فلا قراءة بفاتحة الكتاب، ولا بغيرها؛ قال الله عز وجل: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾».

(٤) قال ابن قدامة في «المغنى» (٢/١٤٦): «إن قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة، ركن من أركانها لا تصح إلا بها في المشهور عن أحمد...». وقال كذلك (٢/٢٥٩): «والمأموم إذا سمع قراءة الإمام، فلا يقرأ بالحمد، ولا بغيرها؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾».

وإمامًا، أو مأمومًا وإن جهر إمامه بالقراءة[١].

وتمسك بعموم قوله ﷺ: " لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب".

ولعل تخريج هذا الفرع لا يستقيم على القاعدة الأصولية المذكورة، وذلك لأن النصين لا يظهر بينهما عموم من جهة وخصوص من جهة أخرى، بل يمكن الجمع بين النصين بحمل وجوب الإنصات لقراءة الإمام على ما عدا الفاتحة[٢].

بل قد ورد الإذنُ صريحًا بقراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية بغير قيد فيما رواه البخاري في «جزء القراءة»، والترمذي، وابن حبان، وغيرهما من رواية مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة أن النبي ﷺ ثقلت عليه القراءة في الفجر، فلما فرغ، قال: " لعلكم تقرؤون خلف إمامكم ". قلنا: نعم. قال: فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب؛ فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها"[٣].

قال ابن حجر: «والظاهر أن حديث الباب مختصر من هذا، وكان هذا سببه»[٤].

ويترجح بهذا النص وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وإن جهر الإمام بالقراءة، وهو قول الشافعي، والله أعلم.

---

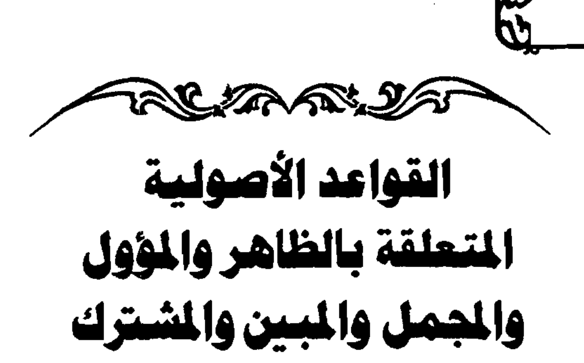
(١) قال الشافعي في «الأم» (٩٣/١): «فواجب على من صلى منفردًا، أو إمامًا، أن يقرأ بأم الكتاب في كل ركعة لا يجزيه غيرها».

(٢) فتح الباري (٢٤٢/٢)

(٣) رواه البخاري في «جزء القراءة خلف الإمام» ص(١٨)، والترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في القراءة خلف الإمام، برقم (٣١١)، وقال «حديث عبادة حسن» ورواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، برقم (٨٢٣)، قال الحافظ في «التلخيص» (٤١٩/١): «وصححه أبو داود، والترمذي، والدارقطني، وابن حبان، والحاكم، والبيهقي من طريق ابن إسحاق، حدثني مكحول، عن محمود بن الربيع، عن عبادة. وتابعه زيد بن واقد وغيره عن مكحول. ومن شواهده: ما رواه أحمد من طريق خالد الحذاء، عن أبي قلابة، عن محمد بن أبي عائشة، عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: " لعلكم تقرءون والإمام يقرأ" قالوا: إنا لنفعل. قال: " لا، إلا أن يقرأ أحدكم بفاتحة الكتاب". إسناده حسن».

(٤) فتح الباري (٢٤٢/٢)

الفصل الرابع



القواعد الأصولية المتعلقة بالظاهر والمؤول والمجمل والمبين والمشترك



قاعدة (٤٧) نفيُ العمل نفيٌ لشيء من واجباته ولا إجمال فيه[١]

معنى القاعدة:

أن النفي الداخل على الفعل في النصوص الشرعية يدل على انتفاء بعض واجبات ذلك الفعل، ولا يُعَد ذلك إجمالا يحتاج إلى بيان.

ومثال ذلك: النفي الوارد في قوله ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بأم الكتاب"[٢]، و"لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"[٣]، و"لا صلاة لمن لا وضوء له"[٤]. فهذا النفي للفعل يلزم منه انتفاءٌ لبعض واجباته، فيدل - كما في الحديث الأول- على أن قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة، وتبييت النية في الصيام من واجبات الصوم - كما في الحديث الثاني-، وهكذا.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ولا يُعرَف في كلام الله ورسولِه حرفُ النفي دخل على فعل شرعي إلا لتركِ واجبٍ فيه»[٥].

وقال أيضًا: «العمل لا يكون منفيًا إلا إذا انتفى شيء من واجباته، فأما إذا فعل كما

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٣)

(٢) سبق تخريجه ص(٤٧٢)

(٣) رواه أبو داود، كتاب الصيام، باب: النية في الصيام، برقم (٢٤٥٤)، والترمذي، أبواب الصيام، باب: ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل، برقم(٧٣٠)، والنسائي، كتاب الصيام، باب: ذكر اختلاف الناقلين لخبر حفصة النية في الصيام، برقم(٢٣٣٤).

وقال النووي: «إسناده صحيح في كثير من الطرق، فيعتمد عليه، ولا يضرُّ كونُ بعض طرقه ضعيفاً أو موقوفاً، فإن الثقة، الواصلَ له مرفوعاً، معه زيادة علم، فيجب قبولها». شرح المهذب (٦/٣٠١).

(٤) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: التسمية على الوضوء، برقم (١٠١)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: ما جاء في التسمية على الوضوء، برقم (٣٩٩)، وفي إسناده مقال غير أنه مقبول بطرقه، قال الحافظ ابن حجر بعد أن ساق طرقه: «والظاهر أن مجموع الأحاديث يحدث منها قوة تدل على أن له أصلا» التلخيص الحبير (١/١٢٨)، وانظر: إرواء الغليل (١/١٢٢)

(٥) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٣)

أوجبه الله ﷻ، فإنه لا يصح نفيه لانتفاء شيء من المستحبات التي ليست بواجبة»[١].

وقال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في بيان اختلاف العلماء في ذلك: «فأكثرهم يقولون: هو لنفي الفعل فلا يجزئ مع هذا النفي. ومنهم من يقول: هو لنفي الكمال. يريدون نفي الكمال المسنون. وأما تفسيره بما كمل بالواجب فهو في عرف الشارع»[٢].

ثم نبَّه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أمر آخر، وهو أن ترك الواجب المستفاد من دخول النفي على العمل لا يقتضي بالضرورة فساد ذلك العمل، بل قد يفسد بترك هذا الواجب، وقد لا يفسد، وإن كان أصابه النقص في الحالتين.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم النقص عن الواجب نوعان: نوع يبطل العبادة كنقص أركان الطهارة والصلاة والحج؛ ونقص لا يبطلها كنقص واجبات الحج التي ليست بأركان ؛ ونقص واجبات الصلاة إذا تركها سهوًا على المشهور عند أحمد، ونقص الواجبات التي يسميه أبو حنيفة فيها مسيئًا، ولا تُبطل صلاتُه، كقراءة الفاتحة ونحوها»[٣].

وعلى ذلك فإن مقتضى هذه القاعدة عند ابن تيمية يدل على ثلاثة أمور:

أولاً: أن النفي هو للمسمى الشرعي، ولا إجمال فيه.

ثانيًا: أن ذلك النفي دليل على انتفاء بعض واجبات الفعل الشرعي.

ثالثًا: أن انتفاء الواجب يقتضي نقص العمل، ولا يقتضي بالضرورة فساد العمل، فقد يجزئ مع ذلك النقص، وقد لا يجزئ.

وبتقرير هذه الأمور الثلاثة يظهر أن ابن تيمية قد انفرد بذلك عن جمهور الأصوليين.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٣٠)

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٩١)

(٣) مجموع الفتاوى (١٩/٢٩٢)

فإن للأصوليين في هذه المسألة قولين:

القول الأول: أنه لا إجمال في نفي الداخل على الأسماء الشرعية، وهو دليل على عدم صحتها.

وهو قول جمهور الأصوليين من الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤).

وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك فقال: «فأكثرهم يقولون: هو لنفي الفعل فلا يجزئ مع هذا النفي»(٥).

ووجه هذا القول: أن الشارع لا ينفي ولا يثبت المشاهدات، وإنما ينفي ويثبت الشرعيات، فكأنه قال: لا صلاة في الشرع إلا بطهارة، ولا صيام صحيح لمن لم يبيت النية من الليل، ولا نكاح في الشرع إلا بولي(٦).

قال أبو الوليد الباجي: «قد بينا أن الصوم إذا ورد من جهة صاحب الشرع وجب حمله على الصوم الشرعي، إلا أن يدل دليل على العدول به عن الظاهر فيعدل به، فإذا نفى الصوم حمل على نفي الصوم الشرعي؛ وهذا أولى لأنه لا يحتاج إلى الإضمار»(٧)

القول الثاني: أن نفي الأسماء الشرعية يقتضي الإجمال، فيحتاج إلى بيان المراد منه.

---

(١) قال في مُسلَّم الثبوت: «لا إجمال في نحو: لا صلاة إلا بطهور» انظر: فواتح الرحموت (٢/٤٥). وعند الحنفية أنه إذا دلَّ دليلٌ من خارج النص على أن الحقيقة الشرعية موجودة، ولم ينتف شيء من أركانها وشرائطها، فيحمل عندئذ على نفي الكمال، ومثلوا على ذلك بقوله ﷺ: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" حيث دل الدليل على نفي الكمال في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.

(٢) قال أبو الوليد الباجي في «إحكام الفصول» (١/٢٩٥): «وذهب أكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنها غير مجملة، وبه قال أبو إسحاق الشيرازي، وهو الأولى عندي». وانظر: بيان المختصر (٢/٣٦٩)

(٣) اللمع للشيرازي ص(١١٤)، وقواطع الأدلة لابن السمعاني(٢/١٤٣)، والمستصفى (٣/٤٥)، والإحكام للآمدي (٣/٢١).

(٤) التمهيد لأبي خطاب الكلوذاني (٢/٢٣٤)، شرح الكوكب (٣/٤٢٩)

(٥) مجموع الفتاوى (١٩/٢٩١)

(٦) اللمع (١١٤)، المستصفى (٣/٤٦)، والتمهيد للكلوذاني (٢/٢٣٥)، والتحبير شرح التحرير (٦/٢٧٧٧)

(٧) إحكام الفصول (١/٢٩٦)

وهو قول بعض المالكية[١]، والحنابلة[٢]، وهو اختيار القاضي أبي بكر الباقلاني[٣].

ووجه هذا القول: أن نفي الأسماء الشرعية متردد بين نفي الإجزاء، ونفي الكمال، وإذا احتمل الأمرين جميعًا دخله الإجمال، ووجب التوقف حتى يرد البيان[٤].

وقد أجاب ابن تيمية بأن نفي الكمال لا يحتمله اللفظ، فقال: «وأما ما يقوله بعض الناس: إن هذا نفي للكمال، كقوله: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"[٥] فيقال له: نعم، هو لنفي الكمال، لكن لنفي كمال الواجبات أو لنفي كمال المستحبات؟

فأما الأول: فحق. وأما الثاني: فباطل، لا يوجد مثل ذلك في كلام الله ﷻ ولا في كلام رسوله ﷺ قط، وليس بحق؛ فإن الشيء إذا كملت واجباته فكيف يصح نفيه ؟

وأيضا فلو جاز لجاز نفي صلاة عامة الأولين والآخرين؛ لأن كمال المستحبات من أندر الأمور. وعلى هذا: فما جاء من نفي الأعمال في الكتاب والسنة فإنما هو لانتفاء بعض واجباته»[٦].

ويمكن القول بأن ما قرره ابن تيمية في هذه القاعدة يخالف ما قرره الأصوليون، من جهة أن جمهورهم قالوا بعدم الإجمال اللازم منه عدم الصحة، والآخرون قالوا بالإجمال المفتقر إلى بيان، أما ابن تيمية فقد قرر أنه لا إجمال لكن لا يلزم منه عدم الصحة مطلقًا، بل يلزم منه انتفاء بعض الواجبات في العمل، الذي قد يبطل العمل، وقد لا يبطله، بحسب ما تدل عليه الأدلة، والله أعلم.

---

(١) إحكام الفصول (١/٢٩٥)

(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٦/٢٧٧٧)

(٣) نقله عنه الغزالي في «المستصفى» (٣/٤٧)، والآمدي في «الإحكام» (٣/٢١)

(٤) إحكام الفصول (١/٢٩٦)، والمستصفى (٣/٤٧)

(٥) سيأتي الكلام على تخريجه ص(٤٨١).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٢/٥٣٠)

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١): وجوب صلاة الجماعة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن صلاة الجماعة واجبة على الأعيان.

قال الشيخ: «والجماعة واجبة أيضًا عند كثير من العلماء بل عند أكثر السلف. وهل هي شرط في صحة الصلاة على قولين: أقواهما كما في سنن أبي داود عن النبي ﷺ أنه قال: "من سمع النداء فلم يجب من غير عذر فلا صلاة له"»[١].

وقال في «الاختيارات الفقهية»: «والجماعة شرط للصلاة المكتوبة... فإن صلى وحده لغير عذر لم تصح صلاته»[٢]

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له إلا من عذر"[٣]، فدخول حرف النفي على الصلاة التي لا يصليها المرء مع الجماعة، يدل على أن الجماعة من واجبات الصلاة، لأن نفي الاسم الشرعي يدل ترك أحد واجباته، كما تقرر في القاعدة، والمتروك هنا تلبية النداء لصلاة الجماعة.

---

(١) مجموع الفتاوى (٦١٥/١١)

(٢) الاختيارات الفقهية ص(٨٢)، وقد نقل المرداوي في «الإنصاف» هذا الاختيار عن ابن تيمية فقال (٢٠٦/٢): «وعنه: أن الجماعة شرط لصحة الصلاة، ذكرها القاضي، وابن الزاغوني في «الواضح»، و«الإقناع»، وهي من المفردات، واختارها: ابن أبي موسى، وابن عقيل، والشيخ تقي الدين، فلو صلى وحده من غير عذر لم تصح».

(٣) رواه ابن ماجه، كتاب المساجد، باب: التغليظ في التخلف عن الجماعة، برقم (٧٩٣)، والحاكم في «المستدرك (٢٤٥/١)» وقال الحافظ في «التلخيص» (٦٥/٢): «وإسناده صحيح. لكن قال الحاكم: وقفه غندر أو كثر أصحاب شعبة. ثم أخرج له شواهد»، ورواه أبو داود، كتاب الصلاة، باب: في التشديد في ترك الجماعة، برقم (٥٥١)، بلفظ: "من سمع المنادى فلم يمنعه من اتباعه عذر". قالوا: وما العذر؟ قال: "خوف أو مرض. لم تُقبَل منه الصلاة التي صلى ". وفي إسناد أبي داود مقال. انظر: التلخيص الحبير (٦٥/٢).

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «واستدلوا على ذلك بحديث أبي هريرة الذي في السنن عن النبي ﷺ: " من سمع النداء ثم لم يجب من غير عذر فلا صلاة له. ويؤيد ذلك قوله: "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد"(١) فإن هذا معروف من كلام علي، وعائشة، وأبي هريرة، وابن عمر، وقد رواه الدارقطني مرفوعًا إلى النبي ﷺ، وقوى ذلك بعض الحفاظ(٢).

قالوا: ولا يُعرَف في كلام الله ورسوله حرفُ النفي دخل على فعل شرعي إلا لترك واجب فيه، كقوله: "لا صلاة إلا بأم القرآن"، و"لا إيمان لمن لا أمانة له". ونحو ذلك»(٣).

وما ذهب إليه ابنُ تيمية من أن صلاة الجماعة شرط في صحة الصلاة هو رواية عن أحمد، اختارها بعض الحنابلة(٤)، وهو قول أهل الظاهر(٥)، بحيث تكون الجماعة كسائر واجبات الصلاة، لا تصح بدونها.

قال ابن حجر: «وبالغ داود ومن تبعه فجعلها شرطًا في صحة الصلاة، وأشار ابن دقيق العيد إلى أنه مبنى على أن ما وجب في العبادة كان شرطًا فيها، فلما كان الهم المذكور دالا على لازمه، وهو الحضور، ووجوب الحضور دليلا على لازمه، وهو الاشتراط، ثبت الاشتراط بهذه الوسيلة، إلا أنه لا يتم إلا بتسليم أن ما وجب في العبادة كان شرطًا فيها، وقد قيل إنه الغالب، ولما كان الوجوب قد ينفك عن الشرطية، قال أحمد: إنها واجبة غير شرط. انتهى»(٦).

---

(١) قال الحافظ في «التلخيص» (٢/٦٦): «حديث "لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد" مشهور بين الناس، وهو ضعيف، ليس له إسناد ثابت. أخرجه الدارقطني عن جابر وأبي هريرة».

(٢) وذكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: أن الذي قواه هو عبد الحق الإشبيلي (٢٣/٢٤١)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٣)

(٤) الإنصاف (٢/٢٠٦)

(٥) قال ابن حزم في «المحلى» (٤/١٨٨): «لا تجزئ صلاة فرض أحدًا من الرجال إذا كان بحيث يسمع الأذان أن يصليها إلا في المسجد مع الإمام، فان تعمد ترك ذلك بغير عذر بطلت صلاته».

(٦) فتح الباري لابن حجر (٢/١٢٦)

قال ابن قدامة: «وخرج ابن عقيل وجهًا في اشتراطها قياسًا على سائر واجبات الصلاة، وهذا ليس بصحيح... فإننا لا نعلم قائلاً بوجوب الإعادة على من صلى وحده إلا أنه روي عن جماعة من الصحابة منهم: ابن مسعود، وأبو موسى، أنهم قالوا: من سمع النداء من غير عذر فلا صلاة له»[(١)].

وعلى ذلك يمكن القول بأن تخريج هذا الفرع على القاعدة يستقيم لولا الانفكاك بين الوجوب والشرطية الذي نبه عليه العلماء، فليس كل واجب في العبادة شرطًا في صحتها.

قال ابن قدامة: «لا يلزم من الوجوب الاشتراط، كواجبات الحج، والإحداد في العدة»[(٢)].

ومما يدل على أن عدم اشتراط الجماعة لصحة الصلاة ما يستدل به على صحة صلاة المنفرد بغير جماعة، وذلك فيما رواه أبو سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: "صلاةُ الجماعة تفضلُ صلاةَ الفذِّ بخمس وعشرين درجة"[(٣)].

ووجه الدلالة منه: أن صيغة أفضل تدل على الاشتراك في أصل الفضل، فتكون صلاة الفذ صحيحة مجزئة مثاب عليها[(٤)].

ويحسن التنبيه هنا على أن القول بصحة صلاة المنفرد لا يستلزم منه أن تكون صلاة الجماعة غير واجبة على الأعيان، وذلك لما وَرَد على ترك صلاة الجماعة من الوعيد، وعدم الرخصة في تركها.

---

(١) المغني (٣/٧)

(٢) المغني (٣/٦)

(٣) رواه البخاري، كتاب الأذان، فضل صلاة الجماعة، برقم(٦٤٦)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة الجماعة، برقم(٢٤٩/٦٥٠).

(٤) نيل الأوطار(٢/٣٤٧).

ومن ذلك: ما رواه أبو هريرة أنه أتى النبيَّ ﷺ رجلٌ أعمى، فقال: يا رسول الله! إنه ليس لي قائد يقودني إلى المسجد، فسأل رسول الله ﷺ أن يرخص له، فيصلي في بيته، فرخص له. فلما ولى دعاه، فقال: "هل تسمع النداء بالصلاة؟" فقال: نعم. قال: "فأجب"[(١)].

ومنها: ما رواه أبو هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: " لقد هممت أن آمر بحطب ليحتطب، ثم آمر بالصلاة فيؤذن لها ثم آمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم"[(٢)].

قال ابن حجر: «هذا الحديث ظاهر في كونها فرضَ عين؛ لأنها لو كانت سنة، لم يهدد تاركَها بالتحريق، ولو كانت فرضَ كفايةٍ لكانت قائمةً بالرسول ومن معه»[(٣)].

ولذلك كان من أسعد الناس من قال بوجوب صلاة الجماعة على الأعيان مع كون الجماعة ليست شرطًا في صحة الصلاة، وهو قول الإمام أحمد[(٤)]، ووافقه عليه بعض الشافعية[(٥)]، وهو قول أهل الحديث[(٦)]، وعليه يحمل ما ورد عن السلف.

قال ابن رجب: «فأما من قال: إنها صحيحة، وأنه آثم بترك حضور الجماعة، فإنه لا يبطل قوله بهذا، بل هو قائل بالأحاديث كلها، جامع بينها، غير راد لشيء منها»[(٧)]. والله أعلم.

---

(١) رواه مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: يجب إتيان المسجد على من سمع النداء، برقم (٦٥٣).

(٢) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: وجوب صلاة الجماعة، برقم(٦٤٤)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: فضل صلاة الجماعة، برقم (٢٥١/٦٥١).

(٣) فتح البارى (١٢٦/٢).

(٤) قال المرداوي في «الإنصاف» (٢٠٥/٢): «هي واجبة للصلوات الخمس على الرجال لا بشرط، هذا المذهب بلا ريب، وعليه جماهير الأصحاب، وقطع به كثير منهم، ونص عليه. وهو من مفردات المذهب».

(٥) قد حكاه النووي وجهًا عند الشافعية.انظر: «المجموع» (٨٥/٤)

(٦) قال ابن رجب الحنبلي في كتابه «فتح الباري» (١١/٤): «وممن ذهب إلى أن الجماعة للصلاة مع عدم العذر واجبة: الأوزاعي، والفضيل بن عياض، وإسحاق، وداود، وعامة فقهاء الحديث، منهم ابن خزيمة وابن المنذر». وانظر: فتح الباري لابن حجر (١٢٦/٢)

(٧) فتح الباري لابن رجب (٣٥/٤).

مسألة (٢): وجوب الاصطفاف في الجماعة

واختار ابن تيمية أن الاصطفاف في صلاة الجماعة واجب، وأن من صلى منفردًا خلف الصف فصلاته غير صحيحة، يجب عليه إعادتها[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد صح عن النبي ﷺ أنه رأى رجلاً يصلي خلف الصف، فوقف النبي ﷺ، حتى قضى صلاته، ثم قال له: "استقبل صلاتك، فلا صلاة لمنفرد خلف الصف"[٢].

ودخول حرف النفي على الصلاة دليل على ترك أحد واجبات الصلاة، والمتروك هنا هو الاصطفاف، فدل ذلك على أن الاصطفاف واجب.

ويدل على ذلك ما رواه وابصة بن معبد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "أن النبي ﷺ رأى رجلاً صلّى خلف الصف وحده، فأمره أن يعيد الصلاة"[٣].

وإلى عدم صحة الصلاة خلف الصف منفردًا ذهب الإمام أحمد خلافًا لجمهور العلماء حيث أجازوا صلاة المنفرد خلف الصف[٤].

واستدل الجمهور بحديث أبي بكرة أنه انتهى إلى النبي ﷺ وهو راكع، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال: " زادك الله حرصًا، ولا تعد "[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٣٩٣)

(٢) رواه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: صلاة المنفرد خلف الصف وحده، برقم(١٠٠٣)، وقال في «مصباح الزجاجة» (١/١٢٢): «هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات».

(٣) رواه الترمذي، كتاب الصلاة، باب: ما جاء في الصلاة خلف الصف وحده، برقم (٢٣٠)، وقال: «حديث وابصة حديث حسن»، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب: صلاة الرجل خلف الصف وحده، برقم (١٠٠٤).

(٤) وقد سبق توثيق الأقوال عن الأئمة الأربعة في الباب الأول، تحت قاعدة: سقوط الواجبات بالعجز ص (١٠٦، ١٠٧)

(٥) رواه البخاري، كتاب الأذان، باب: إذا ركع دون الصف، برقم (٧٨٣)

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ لم يأمره بالإعادة، ولو كانت صلاته فاسدة لأمره بالإعادة، وجعل من أجاز صلاة المنفرد خلف الصف هذا الحديثَ صارفاً للأمر بإعادة الصلاة فى حديث وابصة المتقدم إلى الاستحباب.

قال ابن حجر: «واستدل الشافعي وغيره بحديث أبى بكرة على أن الأمر في حديث وابصة للاستحباب؛ لكون أبى بكرة أتى بجزء من الصلاة خلف الصف، ولم يؤمر بالإعادة، لكن نهى عن العود إلى ذلك، فكأنه أرشد إلى ما هو الأفضل"[١].

لكن يرد على ما سبق أن فعل أبى بكرة لا يَصدُق عليه وصفُ أنه صلى منفردًا خلف الصف، وغايته أنه ركع دون الصف، ثم دخل فيه راكعًا حرصًا منه على إدراك الركعة، وهذا بخلاف المصلى منفردًا خلف الصف.

ولذلك فإن من يرى فسادَ صلاةِ المنفرد خلف الصف، لا يرى فسادها إذا ركع خلف الصف، ثم التحق بالصف.

قال ابن رجب: «إن أبا بكرة دخل في الصف قبل رفع النبي ﷺ رأسه... وحينئذ، فقد زالت فذوذيته -يعنى انفراده- قبل أن تفوته الركعة، فيعتد له بذلك، وعلى هذا يُحمل ما رُوى عن الصحابة في ذلك أيضًا»[٢].

قال ابن حجر: «وجمع أحمد وغيره بين الحديثين بوجه آخر، وهو أن حديث أبى بكرة مخصِّص لعموم حديث وابصة، فمن ابتدأ الصلاة منفردًا خلف الصف، ثم دخل في الصف قبل القيام من الركوع، لم تجب عليه الإعادة، كما في حديث أبى

---

(١) فتح الباري (٢/٢٦٨)

(٢) فتح الباري لابن رجب الحنبلي (٥/١٨، ١٩)

بكرة، وإلا فتجب على عموم حديث وابصة، وعلى بن شيبان»[(١)].

وبهذا الجمع بين الحديثين يترجح القول بعدم صحة صلاة المنفرد خلف الصف، ولكن مع هذا الترجيح فإنه ينبغي التنبيه على أن هذا الفرع لا يستقيم تخريجه على القاعدة الأصولية: بأن نفي العمل نفي لشيء من واجباته.

وذلك لأن دلالة الحديثين المشار إليهما على فساد صلاة المنفرد خلف الصف، لا تعتمد على القاعدة الأصولية، وإنما تعتمد على صريح أمر النبي ﷺ للمنفرد خلف الصف بإعادة الصلاة، فدل ذلك على أن صلاته غير صحيحة، وهو يغني عن تخريجه على القاعدة، وإن كان في تخريجه على القاعدة الأصولية تأكيدًا للحكم، وبيانًا لاتفاق الأدلة الصحيحة على الحكم الواحد، والله أعلم.



(١) فتح الباري (٢/٢٦٩)



قاعدة (٤٨) عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة[١]

معنى القاعدة:

أن البيان الذي يفتقر إليه المكلف للقيام بما تضمنه خطاب التكليف، لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة.

ووقت الحاجة: وهو الوقت الذي إن أخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب[٢].

وصورته: أن يقول صلوا غدًا، ثم لا يبين لهم في غد كيف يصلون، أو آتوا الزكاة عند رأس الحول، ثم لا يبين لهم عند رأس الحول كم يؤدون، ولا لمن يؤدون، ونحو ذلك[٣].

ووجه هذه القاعدة: أن تأخير البيان - عن الوقت الذي إن أُخّر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة بما تضمنه الخطاب، ولا يتمكن من فعل ما تضمنه في الوقت الذي كُلف فعلَه فيه - تكليف ما لا يطاق، وقد رفع الله ذلك عنا في شرعنا[٤].

وقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماعَ على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لم يقع، ولا يجوز أن يقع إلا عند من أجاز التكليف بما لا يطاق.

قال ابن السمعاني: «اعلم أنه لا خلاف بين الأمة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى الفعل»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٦٩)، (٢١/٥٧٨).

(٢) البحر المحيط (٣/٤٩٣)، التحبير شرح التحرير(٦/٢٨١٩)

(٣) التحبير شرح التحرير للمرداوي (٦/٢٨١٨)

(٤) المعتمد (١/٣٤٢)، شرح اللمع (١/٤٧٣)، بيان المختصر (٢/٣٩٢)

(٥) قواطع الأدلة (٢/١٥٠)

وقال أبو الوليد الباجي: «لا خلاف بين الأمة أنه لم يرد في الشرع تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى تنفيذ الفعل»(١).

وابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تقريره للقاعدة وضع قيدًا في وقت الحاجة التي لا يجوز تأخير البيان عنه، وذلك بأنه لا يجوز أن يكون التكليف مما تظهر حاجة عموم الأمة إلى معرفته، ولا يأتي البيان يناسب تلك الحاجة.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الأحكام التي تحتاج الأمة إلى معرفتها لا بد أن يُبينها الرسول ﷺ بيانًا عامًّا، ولا بد أن تنقلها الأمة، فإذا انتفى هذا علم أن هذا ليس من دينه»(٢).

فابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أنه من لازم القاعدة الأصولية في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة أن يكون كل ما كان متعلقًا بحياة عموم المسلمين، ولم يعرفه الصحابة ومن بعدهم ولم يتناقله المسلمون، أنه لا يجوز أن يكون من شرعهم؛ لأن من مقتضى ذلك أن يكون البيان قد تأخر عن وقت الحاجة في حق الصحابة ومن بعدهم، لجهلهم بالبيان، وهو يناقض القاعدة.

وقد بنى الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ العديد من الفروع الفقهية على ما جعله لازمًا للقاعدة.



---

(١) إحكام الفصول (٣٠٩/١)، وممن نقل الإجماع: الآمدي في «الإحكام» (٣٩/٣)، وابن قدامة في «روضة الناظر» (١٨٤).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٣٦/٢٥).

ومن التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

مسألة (١) طهارة المني

اختار الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن المنى طاهر غير نجس، ويستحب غسل الثوب منه إذا كان رطبًا.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن المني من الأمور التي تحتاج الأمة إلى معرفة حكمه من حيث طهارته ونجاسته، ولم يُنقَل عن النبي ﷺ أنه أخبر بنجاسته، ولا أمر بغسل الثياب والبدن منه مع عموم البلوى به، ولم يُنقل عن الصحابة شيء في ذلك، فدل ذلك على أنه طاهر، وليس بنجس.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الناس لا يزالون يحتلمون في المنام فتصيب الجنابة أبدانهم وثيابهم، فلو كان الغسل واجبًا لكان ﷺ يأمر به، مع أنه لم يأمر أحدًا من المسلمين بغسل ما أصابه من مني لا في بدنه ولا في ثيابه، وقد أمر الحائض أن تغسل دم الحيض من ثوبها، ومعلوم أن إصابة الجنابة ثياب الناس أكثر من إصابة دم الحيض ثياب النساء، فكيف يبين هذا للحائض ويترك بيان ذلك الحكم العام! مع أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «وبهذا يُعلَم أن المني ليس بنجس؛ لأنه لم ينقل عن أحد بإسناد يُحتج به أنه أمر المسلمين بغسل أبدانهم وثيابهم من المني مع عموم البلوى بذلك، بل أمر الحائض أن تغسل قميصها من دم الحيض مع قلة الحاجة إلى

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٦٩/٢٠)

ذلك، ولم يأمر المسلمين بغسل أبدانهم وثيابهم من المني.

والحديث الذي يرويه بعض الفقهاء: "يغسل الثوب من البول والغائط والمني والمذي والدم"[١] ليس من كلام النبي ﷺ وليس في شيء من كتب الحديث التي يعتمد عليها، ولا رواه أحد من أهل العلم بالحديث بإسناد يحتج به. وإنما روي عن عمار وعائشة من قولهما.

وغسل عائشة للمني من ثوبه وفركها إياه لا يدل على وجوب ذلك[٢]، فإن الثياب تغسل من الوسخ والمخاط والبصاق، والوجوب إنما يكون بأمره لا سيما ولم يأمر هو سائر المسلمين بغسل ثيابهم من ذلك، ولا نقل أنه أمر عائشة بذلك، بل أقرها على ذلك فدل على جوازه أو حسنه واستحبابه. وأما الوجوب فلا بد له من دليل»[٣].

وإلى طهارة المني ذهب الشافعي[٤]، وأحمد في المشهور عنه[٥]، وهو قول أصحاب الحديث[٦].

أما أبو حنيفة ومالك رحمهما الله فقالا بنجاسة المني، ثم اختلفوا في كيفية

---

(١) رواه الدارقطني (١/١٢٧)، والبيهقي في «الكبرى»(١/١٤)، قال الهيثمي في «مجمع الزوائد» (١/٣٥٣):«مدار طرقه عند الجميع على ثابت بن حماد،وهو ضعيف جدًا، والله أعلم». وقال البيهقي: «هذا حديث باطل؛ إنما رواه ثابت بن حماد، وهو متهم بالوضع». وانظر:«التلخيص الحبير» لابن حجر(١/٤٩)

(٢) يشير ابن تيمية إلى حديث عائشة: أنها كانت تفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ. رواه مسلم، كتاب الطهارة، باب: حكم المني، برقم (١٠٦/٢٨٨)

(٣) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٣٧)

(٤) قال الشافعي في «الأم» (١/٤٧): «والمنى ليس بنجس» ثم استدل بالمنقول والمعقول فأما المنقول فهو خبر عائشة الذي أشار إليه ابن تيمية.

وأما استدلاله بالمعقول فقد قال ﷺ: «فإن الله بدأ خلق آدم من ماء وطين، وجعلهما جميعًا طهارة؛ الماء طهارة؛ والطين في حالة الإعواز من الماء طهارة، وقد خلق الله ﷻ بني آدم من الماء الدافق، فكان جل ثناؤه أعز وأجل من أن يبتدئ خلقًا من نجس..».

(٥) قال المرداوي في «الإنصاف» (١/٣٢١): «ومني الآدمي طاهر، هذا المذهب مطلقا. وعليه جماهير الأصحاب، ونصروه سواء كان من احتلام أو جماع، من رجل أو امرأة، لا يجب فيه فرك ولا غسل».

(٦) شرح النووي لمسلم (٣/٢٥٤)

تطهير الثوب منه إذا يبس، فقال أبو حنيفة بالفرك[١]، وقال مالك: يجب الغسل، وإن كان يبساً[٢].

ومدار الخلاف في المسألة يرجع إلى حديث عائشة وقد ورد في صحيح مسلم على وجهين:

الأول: أن رسول الله ﷺ كان إذا أصابه منى غسله، ثم يخرج إلى الصلاة، وأنا أنظر إلى أثر الغسل فيه"[٣].

الثاني: أنها كانت تفرك المنى من ثوب رسول الله ﷺ.

فمن قال إنه نجس استدل بغسل عائشة له، ومن قال إنه طاهر قال لو كان نجسًا لا يكفي في التطهير منه الفرك على الرواية الثانية.

قال النووي: «ودليل القائلين بالنجاسة رواية الغسل، ودليل القائلين بالطهارة رواية الفرك، فلو كان نجسًا لم يكف فركه كالدم وغيره، قالوا: ورواية الغسل محمولة على الاستحباب والتنزيه، واختيار النظافة، والله أعلم»[٤].

واستدل بالقياس من قال بنجاسة المني: أنه خرج من مخرج الحدث فأشبه البول، والمذي[٥].

وينتقض القياس بأمرين:

---

(١) قال صاحب «الهداية» (٣٥/١): «والمنى نجس يجب غسله إن كان رطبًا، فإذا جف على الثوب أجزأ فيه الفرك».

(٢) قال مالك في «المدونة» (٢٣/١): «في المني يصيب الثوب فيجف فيحته، قال: «لا يجيزه ذلك حتى يغسله». وذكر ابن جزي أن المنى من النجاسات المجمع عليها في المذهب. ص(٣٤)

(٣) رواه كذلك مسلم، كتاب الطهارة، باب: حكم المني، برقم (١٠٨/٢٨٩).

(٤) شرح مسلم (٢٥٤/٣)

(٥) الذخيرة (١٨٦/١).

الأول: بعدم مشابهة المني لكلٍّ منهما، فهو بدء خلق الآدمي، وتعالى سبحانه أن يبتدئ خلقه من نجاسة[1].

الثاني: بخروج الفضلات الطاهرة من الإنسان كاللبن وغيره[2].

وبهذا يظهر ترجيح القول بطهارة مني الآدمي، وإن كان تخريج هذا الفرع على القاعدة محل نظر، لأنه يبعد أن يكون البيان قد تأخر عن وقت الحاجة مع ما ورد من فعل النبي ﷺ، وفعل عائشة في ذلك.

نعم، قد اختلف العلماء في توجيه ذلك والاستدلال به على طهارة المني أو نجاسته، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون البيان قد تأخر عن وقت الحاجة إلا باعتبار آخر وهو يرجع إلى الضابط الذي وضعه الشيخ بأن ما تكون البلوى منه عامة لا بد أن يكون البيان له عامًّا، كأن يصرح النبي ﷺ بوجوب غسل الثوب من المني إذا أصابه، ويظهر ذلك للصحابة كما ثبت في المذي وغيره، والله أعلم.



(١) المغني لابن قدامة (٢/٤٩٨)، شرح المهذب (٢/٥٧٤)، والأم (١/٤٧).

(٢) بداية المجتهد (١/٧٠).

مسألة (٢) عدم نقض الوضوء بمس المرأة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن عدم انتقاض الوضوء من مس النساء، وإن كان يستحب الوضوء منه إن كان بشهوة، لكن لا يجب.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «مس النساء لشهوة إذا قيل باستحبابه فهذا يتوجه، وأما وجوب ذلك فلا يقوم الدليل إلا على خلافه...»[١].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن نقض الوضوء بملامسة النساء لا سيما الزوجة مما تعم به البلوى، فلو كان ينقض الوضوء لورد فيه البيان من النبي ﷺ ولتناقله الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، فلما لم يرد ذلك، تبين أن نقض الوضوء بمجرد اللمس ليس صحيحًا، وإلا للزم منه تأخر البيان عن وقت الحاجة، وهذا لا يجوز.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمن المعلوم أن مس الناس نساءهم مما تعم به البلوى ولا يزال الرجل يمس امرأته ؛ فلو كان هذا مما ينقض الوضوء لكان النبي بيَّنه لأمته ؛ ولكان مشهورًا بين الصحابة، ولم ينقل أحد أن أحدا من الصحابة كان يتوضأ بمجرد ملاقاة يده لامرأته أو غيرها، ولا نقل أحد في ذلك حديثًا عن النبي، فعلم أن ذلك قول باطل. والله أعلم»[٢].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أما إيجاب الوضوء من لمس النساء بغير شهوة فقول شاذ، ليس له أصل في الكتاب، ولا في السنة، ولا في أثر عن أحد من سلف الأمة، ولا هو

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٥٢٥)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٢٣٥)

موافق لأصل الشريعة ؛ فإن اللمس العاري عن شهوة لا يؤثر لا في الإحرام، ولا في الاعتكاف، كما يؤثر فيهما اللمس مع الشهوة، ولا يكره لصائم، ولا يوجب مصاهرة، ولا يؤثر في شيء من العبادات وغيرها من الأحكام، فمن جعله مفسدًا للطهارة فقد خالف الأصول.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[النساء: ٤٣] إن أريد به الجماع فقط كما قاله عمر وغيره فمعلوم أن قوله " أو لامستم" في الوضوء، كقوله في الاعتكاف: ﴿وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ﴾[البقرة: ١٨٧]، والمباشرة بغير شهوة لا تؤثر هناك ؛ فكذلك هنا. وكذلك قوله: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾[الأحزاب: ٤٩].

هذا مع أنا نعلم أنه ما زال الرجال يمسون النساء بغير شهوة فلو كان الوضوء من ذلك واجبا لأمر به رسول الله ﷺ المسلمين ولكان ذلك مما ينقل ويؤثر»[1].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في موضع آخر: «وكذلك الناس لا يزال أحدهم يلمس امرأته بشهوة وبغير شهوة ولم ينقل عنه مسلم أنه أمر الناس بالتوضؤ من ذلك والقرآن لا يدل على ذلك ؛ بل المراد بالملامسة الجماع كما بسط في موضعه»[2].

وقد وافق ابن تيمية الإمام أبا حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ[3] في أن المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ الجماع. وهو الثابت عن ابن عباس في تفسير الآية[4]، وهو قول ابن مسعود، ومسروق، والحسن البصري، وعطاء، وطاوس[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٣٦٨)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٣٨)

(٣) قال الكاساني في «البدائع» (١/٣٠): «ولو لمس امرأته بشهوة أو غير شهوة فرجها أو سائر أعضائها من غير حائل، ولم ينشر لها، لا ينتقض وضوؤه عند عامة العلماء».

(٤) الاستذكار (١/٢٥٦)، والتمهيد (٢١/١٧٢)

(٥) الاستذكار (١/٢٥٦)، والمغني (١/٢٥٧)

وأما مالك[(١)]، وأحمد[(٢)] فقالا بأن مس المرأة ينقض الوضوء إن كان بشهوة، فحملوا الآية على ما دون الجماع، وما يؤول إليه من القبلة وغيرها[(٣)].

وأما الشافعي[(٤)] فأخذ بظاهر الآية، وذهب إلى أن لمس المرأة الأجنبية ينقض الوضوء سواء أكان اللمس بشهوة أو بغير شهوة.

وأما من قيد اللمس بالشهوة فاستدل بحديث حبيب ابن أبي ثابت، عن عروة، عن عائشة أن النبي ﷺ قبل امرأة من نسائه، ثم خرج إلى الصلاة، ولم يتوضأ. قال: قلت من هي إلا أنت. فضحكت[(٥)]. فحملوا الحديث على غير اللذة جمعًا بين الأدلة.

وقد ضعف العلماء أن مجرد اللمس العاري عن الشهوة ينقض الوضوء بأنه لم يرد عن السلف.

---

(١) قال مالك في «المدونة» (١٣/١): «وكذلك إذا مس الرجلُ المرأة بيده للذة، فعليه الوضوء، من فوق الثوب، أو من تحته، فهو بمنزلة واحدة، وعليه الوضوء». وانظر: «المعونة» للقاضي عبد الوهاب (٤٧/١)

(٢) قال ابن قدامة في «المغنى» (٢٥٦/١): «المشهور عن مذهب أحمد ﵀ أن لمس النساء لشهوة ينقض الوضوء، ولا ينقضه لغير شهوة». وقال المرداوي (٢١١/١): «هذا المذهب وعليه جماهير الأصحاب...».

(٣) التمهيد لابن عبد البر (١٨١/٢١)

(٤) قال النووي في «روضة الطالبين» (١١١/١): «الناقض الثالث: لمس امرأة مشتهاة». ثم قال: «وإن لمس ميتة، أو عجوزًا، لا تشتهى، أو عضوًا أشل، أو زائدًا، أو لمس بغير شهوة، أو من غير قصد، انتقض على الصحيح في جميع ذلك».

(٥) رواه أبو داود، كتاب الطهارة، باب: الوضوء من القبلة، برقم (١٧٨)، والترمذي، أبواب الطهارة، باب: ما جاء في ترك الوضوء من القبلة برقم (٨٦)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب:الوضوء من القبلة، برقم (٥٠٢)، وفي الحديث مقال، حيث ضعفه أغلب أهل العلم، قال النووي في «المجموع» (٣٦/٢): «حديث ضعيف باتفاق الحفاظ؛ ممن ضعفه: سفيان الثوري، ويحيى بن سعيد القطان، وأحمد بن حنبل، وأبو داود، وأبو بكر النيسابوري، وأبو الحسن الدار قطني، وأبو بكر البيهقي، وآخرون من المتقدمين والمتأخرين». وقال ابن حجر في «التلخيص» (٢٣٠/١): «أما حديث حبيب عن عروة عن عائشة أن النبي ☺ كان يقبل بعض نسائه، ثم يصلي ولا يتوضأ. فمعلول، ذكر علته أبو داود، والترمذي، والدارقطني، والبيهقي، وابن حزم، وقال: لا يصح في هذا الباب شيء».

ومال الحافظ ابن عبد البر إلى تصحيحه، فقال في «التمهيد» (١٧٤/٢١، ١٧٥): «ولا معنى لطعن من طعن على حديث حبيب بن أبي ثابت عن عروة في هذا الباب؛ لأن حبيبًا ثقة، ولا يشك أنه أدرك عروة، وسمع ممن هو أقدم من عروة فغير مستنكر أن يكون سمع هذا الحديث من عروة... وقد روي هذا الخبر عن عائشة من وجوه، وإن كان بعضها مرسلا، فإن الطرق إذا كثرت قوّى بعضُها بعضًا».

قال ابن عبد البر: «لأن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يأت عنهم في معنى الملامسة إلا قولان: أحدهما: الجماع، والآخر: ما دون الجماع.

والقائلون منهم بأنه ما دون الجماع إنما أرادوا ما يلتذ به مما ليس بجماع، ولم يريدوا من اللمس: اللطم، واللمس بغير لذة؛ لأن ذلك ليس من الجماع، ولا يشبهه، ولا يؤول إليه، ولما لم يجز أن يقال: إن اللمس أريد به اللطم وغيره؛ لتباين ذلك من الجماع، لم يبق إلا أن يقال إنه ما وقع به الالتذاذ؛ لإجماعهم على أن من لطم امرأته أو داوى جرحها أو المرأة ترضع ولدها لا وضوء على هؤلاء، والله أعلم»[1].

وعلى ما سبق، فإنه يظهر أن القول بأن مطلق لمس الرجل زوجته ولو بلا شهوة ينقض الوضوء قول ضعيف، وبهذا يظهر أيضًا صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة؛ لأن لمس الزوجة العاري عن الشهوة لا ينفك منه حال الزوج، وهو مما يعم به البلوى، ولو كان ينقض الوضوء لما تأخر البيان بذلك، والله أعلم.



(١) التمهيد (٢١/١٨١)

مسألة (٣): لبس المحرم الخفين بلا قطع إذا لم يجد نعلين

اختار ابن تيمية أن للمحرم إذا لم يجد نعلين أن يلبس خفين، ولا يقطعهما أسفل من الكعبين.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد ورد الإذن للمحرم أن يلبس الخفين دون قطع في خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع في محضر عظيم من الصحابة، فلو كان القطع شرطًا لبيّنه النبي ﷺ؛ لأن المقام مقام بيان، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المحرم إذا لم يجد نعلين ولا ما يشبه النعلين - من خف مقطوع، أو جُمْجُم، أو مداس، أو غير ذلك - فإنه يلبس أي خف شاء ولا يقطعه. هذا أصح قولي العلماء، وهو ظاهر مذهب أحمد وغيره ؛ فإن النبي ﷺ أذن بذلك في عرفات بعد نهيه عن لبس الخف مطلقًا، وبعد أمره من لم يجد أن يقطع ولم يأمرهم بعرفات بقطع ؛ مع أن الذين حضروا بعرفات كان كثير منهم أو أكثرهم لم يشهدوا كلامه بالمدينة، بل حضر من مكة واليمن والبوادي وغيرها خلق عظيم حجوا معه لم يشهدوا جوابه بالمدينة على المنبر، بل أكثر الذين حجوا معه لم يشهدوا ذلك الجواب...

وفي صحيح مسلم عن جابر: "من لم يجد نعلين فليلبس خفين، ومن لم يجد إزارًا فليلبس سراويل"[١]. فهذا كلام مبتدأ منه ﷺ بين فيه في عرفات - وهو أعظم

---

(١) رواه مسلم، كتاب الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يباح، برقم (١١٧٩)

مجمع كان له - أن من لم يجد إزارا فليلبس السراويل، ومن لم يجد النعلين فليلبس الخفين. ولم يأمر بقطع، ولا فتق، وأكثر الحاضرين بعرفات لم يشهدوا خطبته، وما سمعوا أمره بقطع الخفين. وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز»[١].

وبجواز لبس الخفين للمحرم دون قطع قال الإمام أحمد[٢] عملا بحديث جابر السابق.. وحديث ابن عباس[٣].

وأما جمهور العلماء من الأئمة الثلاثة أبي حنيفة[٤]، ومالك[٥]، والشافعي[٦] فذهبوا إلى أن المحرم إذا لم يجد نعلين، فإن له أن يلبس الخفَّين على أن يقطعهما أسفل من الكعبين.

واحتجوا بحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «إذا لم يجد المُحرِم النعلين، فليلبسْ الخفَّين، وليقطعهما أسفل من الكعبين»[٧].

وحملوا المطلق في حديث ابن عباس على المقيد في حديث ابن عمر.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/١٩٣، ١٩٥)

(٢) قال ابن قدامة في «المغنى» (٥/١٢٠): «وإذا لبس الخفين، لعدم النعلين، لم يلزمه قطعهما في المشهور عن أحمد...». قال المرداوي (٣/٤١٩): «هذا المذهب نص عليه الإمام أحمد في رواية الجماعة، وعليه الأصحاب، وهو من المفردات».

(٣) والحديث بتمامه: عن ابن عباس سمعت رسول الله ☺ وهو يخطب، ويقول: "السراويل لمن لم يجد الإزار، والخفّان لمن لم يجد النعلين".

رواه البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب: لبس الخفين للمحرم إذا لم يجد النعلين، برقم(١٨٤١)، ومسلم، كتاب الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يباح، برقم (١١٧٨)

(٤) قال المرغيناني (١/١٣٨): «ولا يلبس قميصًا، ولا سراويل، ولا عمامة، ولا خفين إلا أن لا يجد نعلين فيقطعهما أسفل من الكعبين».

(٥) قال ابن عبد البر في «الكافي» (١٥٣): «ولا يلبس المحرم قميصا ولا مخيطًا، ولا عمامة، ولا سراويل، ولا خفين إلا أن يعدم النعلين فيقطع حينئذ الخفين أسفل من الكعبين ويلبسهما».

(٦) قال النووي في «شرح المهذب» (٧/٢٧٨): «إن مذهبنا أنه يجوز له لبس الخفين بشرط قطعهما أسفل من الكعبين، ولا يجوز من غير قطعهما».

(٧) رواه البخاري، كتاب الحج، باب: ما لا يلبس المحرم من الثياب، برقم(١٥٤٢)، ومسلم، كتاب الحج، باب: ما يباح للمحرم بحج أو عمرة، وما لا يباح، برقم (٣).

قال الشافعي في تقرير ذلك: «أرى أن يقطعَها؛ لأن ذلك في حديث ابن عمر، وإن لم يكن في حديث ابن عباس، وكلاهما صادقٌ حافظ... وبهذا كله نقول»(١).

ولما كان حديث ابن عمر صريحًا في القطع فقد أنكر بعض العلماء على الإمام أحمد ما ذهب إليه من جواز لبس الخفين للمحرم دون قطع، على أن المقرر في الأصول حمل المطلق على المقيد، وهو مسلك الجمهور في الجمع بين الحديثين.

قال الخطابي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أنا أتعجب من أحمد في هذا، فإنه لا يكاد يخالفُ سنةً تبلغه، وقلَّت سنةٌ لم تبلغه، ويشبه أن يكون إنما ذهب إلى حديث ابن عباس، وليس هذه الزيادة فيه، إنما رواها ابن عمر، إلا أن الزيادات مقبولة»(٢).

وقد أجاب الزركشي عن اعترض الخطابي، فقال: «والعجب كل العجب من الخطابي في توهمه عن أحمد مخالفةَ السنة أو خفاءها. وقد قال المروذي: احتججت على أبي عبد الله بقول ابن عمر عن النبي ﷺ، وقلت: هو زيادة في الخبر. فقال: هذا حديث، وذاك حديث.

فقد اطلع على السنة، وإنما نظر نظرًا لا ينظره إلا الفقهاء المتبصرون، وهذا يدل على غايته في الفقه والنظر»(٣).

فالإمام أحمد يرى أن حديث ابن عباس المتأخر في حجة الوداع ناسخ لحديث ابن عمر المتقدم.

حديث ابنِ عباس فيه حكمٌ جديدٌ لم يُذكر في حديث ابن عمر، وهو الإذن بلبس السراويل، وقد نهى عن لبسها في حديث ابن عمر.

---

(١) الأم (٢/١٢٦)
(٢) معالم السنن (٢/٥٥).
(٣) الإنصاف للمرداوي (٣/٤١٩)

قال ابن القيم: «ومما يُبيِّن أن النبي ﷺ رخَّص في الخفَّين بلا قطع، بعد أن منع منهما، أن في حديث ابن عمر المنعَ من لبس السراويل مطلقاً، ولم يبين فيه حالة من حالة، وفي حديث ابن عباس، وجابر المتأخرين ترخيصه في لبس السراويل عند عدم الإزار، فدل على أن رخصة البدل لم تكن شرعت في لبس السراويل، وإنها إنما شرعت وقت خطبته بها، وهى متأخرة، فكان الأخذ بالمتأخر أولى، لأنه إنما يؤخذ بالآخر فالآخر من أمر رسول الله ﷺ»[1].

ومما يؤيد دعوى النسخ كذلك ما تقرر في القاعدة الأصولية التي خرَّج ابن تيمية عليها هذا الفرع من كون تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فبهذه القاعدة يترجح قول الإمام أحمد في عدم وجوب قطع الخفين، ولا مانع من قطعهما خروجًا من الخلاف كما قال ابن قدامة: «والأولى قطعُهما عملاً بالحديث الصحيح، وخروجًا من الخلاف، وأخذًا بالاحتياط"[2]. والله تعالى أعلم.



(١) تهذيب السنن (٢/٥٥)

(٢) المغني (٥/١٢٢).

مسألة (٤): طهارة أبوال ما يؤكل لحمه

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن بول ما يؤكل لحمه طاهر، واستدل بأدلة كثيرة منها حديث العرنيين الذين أمرهم النبي ﷺ أن يشربوا من أبوالها وألبانها[1].

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن النبي ﷺ أمر العُرَنيين أن يتداووا بشرب أبوال الإبل، فلو كانت نجسة لأمرهم النبي ﷺ بغسل أفواههم عنها، والاحتراز منها، وأوضح لهم حكمها، وهذا لم يفعله النبي ﷺ، فدل ذلك على أنها طاهرة، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز، كما تقرر في القاعدة الأصولية.

قال الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فوجه الحجة أنه أذن لهم في شرب الأبوال، ولا بد أن يصيب أفواههم وأيديهم وثيابهم وآنيتهم، فإذا كانت نجسة وجب تطهير أفواههم وأيديهم وثيابهم للصلاة وتطهير آنيتهم، فيجب بيان ذلك لهم؛ لأن تأخير البيان عن وقت الاحتياج إليه لا يجوز، ولم يبين لهم النبي ﷺ أنه يجب عليهم إماطة ما أصابهم منه. فدل على أنه غير نجس. ومن البين أن لو كانت أبوال الإبل كأبوال الناس لأوشك أن يشتد تغليظه في ذلك»[2].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن هذه الأعيان لو كانت نجسة لبينه ﷺ، ولم يبينه فليست

---

(١) والحديث بتمامه: عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أن ناسًا من عُرَينة اجتووا المدينة فرخص لهم رسول الله ﷺ أن يأتوا إبل الصدقة فيشربوا من ألبانها وأبوالها، فقتلوا الراعي، واستاقوا الذَّود، فأرسل رسول الله ﷺ فأتي بهم فقطع أيديهم وأرجلهم، وسمر أعينهم، وتركهم بالحرة يعضون الحجارة.

رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب: أبوال الإبل، والدواب والغنم ومرابضها، برقم (٢٣٣)، ومسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: حكم المحاربين والمرتدين، برقم (١٦١٧)

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٥٥٨) (٢١/٥٧٨)

نجسة؛ وذلك لأن هذه الأعيان تكثر ملابسة الناس لها ومباشرتهم لكثير منها خصوصا الأمة التي بعث فيها رسول الله ﷺ، فإن الإبل والغنم غالب أموالهم، ولا يزالون يباشرونها ويباشرون أماكنها في مقامهم وسفرهم مع كثرة الاحتفاء فيهم.. وليس ابتلاؤهم بها بأقل من ولوغ الكلب في أوانيهم فلو كانت نجسة يجب غسل الثياب والأبدان والأواني منها... إلى غير ذلك من أحكام النجاسة لوجب أن يبين النبي ﷺ بيانا تحصل به معرفة الحكم ولو بين ذلك لنقل جميعه أو بعضه فإن الشريعة وعادة القوم توجب مثل ذلك فلما لم ينقل ذلك علم أنه لم يبين لهم نجاستها»(١).

وما ذهب إليه ابن تيمية هو قول مالك(٢)، أحمد(٣)، خلافًا لأبي حنيفة(٤) والشافعي(٥).

وقد أورد من قال بنجاسة أبوال ما يؤكل لحمه على حديث العرنيين عدة إيرادات:

منها: أن هذا الحديث خاص بهؤلاء القوم(٦).

وأجيب بأن الخصائص لا تثبت إلا بدليل.

قال ابن المنذر: «فإن قال قائل: بأن ذلك للعرنيين خاصة، قيل له: لو جاز أن يقال في شيء من الأشياء خاصة بغير حجة، لجاز لكلِّ مَن أراد فيما لا يوافقُ من السُّنن مذاهبَ أصحابه، أن يقول: ذلك خاص، وظاهر خبر رسول الله ﷺ في هذا

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/٥٧٨)

(٢) قال مالك في المدونة (١/٢): «إن أهل العلم لا يرون على من أصابه شيء من أبوال البقر والإبل والغنم، وإن أصاب ثوبه فلا يغسله، ويرون على من أصابه شيء من أبوال الدواب الخيل، والبغال، والحمير أن يغسله، والذي فرَّق بين ذلك أن تلك تشرب ألبانُها وتؤكل لحومُها، وأن هذه لا تشرب ألبانها، ولا تؤكل لحومها».

(٣) المغني (٢/٤٩٢)، الإنصاف (١/٣٢٠)

(٤) الهداية شرح البداية (١/٢٦)، بدائع الصنائع (١/٦١)

(٥) روضة الطالبين (١/١٢٥)، مغني المحتاج (١/١٣١)

(٦) فتح الباري لابن حجر (١/٢٣٨)

الباب مستغنى به عن كل قول»[1].

ومنها: أنه جاز للعرنيين التداوي بالأبوال للضرورة، كجواز أكل الميتة للضرورة[2].

وأجيب: بأن القياس على الميتة فاسد؛ لأنه يقتضي تحريم ما أباحته السنة بغير حجة[3].

ومما سبق يظهر أن حديث العرنيين ظاهر الدلالة في طهارة أبوال ما يؤكل لحمه، لأنه لو كان نجسًا لما جاز تأخر بيان ذلك عنهم، وبهذا يظهر صحة تخريج هذا الفرع على القاعدة، والله أعلم.



---

(١) الأوسط (٢/١٩٩)

(٢) شرح معاني الآثار للطحاوي (١/١٠٩).

(٣) الأوسط لابن المنذر (٢/٢٠٠).

مسألة (٥): الإنصات عند جهر الإمام بالقراءة

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن على المأموم الإنصات لقراءة الإمام في حال الجهر، وإن لم يقرأ المأموم بفاتحة الكتاب.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أنه قد وردت أحاديث فيها سؤال النبي ﷺ للصحابة خلفه عن قراءتهم لما أثقلت عليه القراءة، فأخبروه أنهم يقرأون، فنهاهم عن ذلك إلا بأم الكتاب، فدل على أنه ﷺ ما علمهم القراءة خلفه، وإلا ما احتاج لسؤالهم، فلو كانت واجبة لعلمهم إياها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز.

يقول الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «عن عبادة بن الصامت قال: " كنا خلف رسول الله ﷺ في صلاة الفجر فقرأ رسول الله ﷺ فثقلت عليه القراءة، فلما فرغ، قال: لعلكم تقرءون خلف إمامكم؟ قلنا: نعم يا رسول الله. قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب؛ فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها". رواه أبو داود، والترمذي، وقال: حديث حسن. والدارقطني، وقال: إسناده حسن...[١]

ففي هذا الحديث بيان أن النبي ﷺ لم يكن يعلم: هل يقرءون وراءه بشيء أم لا؟ ومعلوم أنه لو كانت القراءة واجبة على المأموم، لكان قد أمرهم بذلك، وأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. ولو بين ذلك لهم لفعله عامتهم لم يكن يفعله الواحد أو الاثنان منهم، ولم يكن يحتاج إلى استفهامه.

فهذا دليل على أنه لم يوجب عليهم قراءة خلفه حال الجهر، ثم إنه لما علم أنهم يقرءون نهاهم عن القراءة بغير أم الكتاب، وما ذكر من التباس القراءة عليه تكون بالقراءة معه حال الجهر سواء كان بالفاتحة أو غيرها، فالعلة متناولة

(١) سبق تخريج الحديث ص(٤٧٤)

للأمرين، فإن ما يوجب ثقل القراءة والتباسها على الإمام منهي عنه.

وهذا يفعله كثير من المؤتمين الذين يرون قراءة الفاتحة حال جهر الإمام واجبة أو مستحبة، فيثقلون القراءة على الإمام ويلبسونها عليه، ويلبسون على من يقاربهم الإصغاء والاستماع الذي أمروا به، فيفوتون مقصود جهر الإمام ومقصود استماع المأموم»(١).

وما ذهب إليه ابن تيمية من وجوب الإنصات لقراءة الإمام وإن لم يقرأ المأموم الفاتحة هو قول مالك(٢)، وأحمد(٣) رحمهما الله، واستدلا على ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾[الأعراف: ٢٠٤]، وأما تخريج هذا الفرع على القاعدة فهو مما انفرد به ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وفي تخريج هذا الفرع على القاعدة نظر؛ لأن سؤال النبي ﷺ لمن خلفه عما يقرأون، لا يلزم منه ألا يكون قد سبق البيان من النبي بالواجب من قراءة الفاتحة، بل الظاهر أن المأمومين خلف النبي ﷺ قد حصل لهم من العلم بأن القراءة واجبة، فكانوا يقرأون حتى ورد البيان بأن الواجب في حق المأموم الاكتفاء بالفاتحة فيما لو جهر الإمام بالقراءة، فيكون الحديث دلالة على نقيض ما ذهب إليه ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وعلى التسليم بأن من صلى خلف النبي ﷺ لم يسبق لهم علم منه ﷺ بالقراءة الواجبة، لكان في نهيه عن القراءة إلا بفاتحة الكتاب، بيان وعلم، فيبقى الواجب على المأموم قراءة الفاتحة في الصلاة الجهرية، والإنصات فيما عدا ذلك، وهو قول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٤). والله تعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٣١٤، ٣١٥)

(٢) الكافي لابن عبد البر ص(٤٠)، بداية المجتهد (١/١٥٤)

(٣) المغني (٢/٢٥٩)

(٤) الأم (١/٩٣)

مسألة (٦): الكحل والحقنة وما يقطر في الإحليل بالنسبة للصائم

اختار ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن الكحل، والحقنة، وما يقطر في إحليله، ومداواة المأمومة والجائفة، أن الصائم لا يفطر بشيء من ذلك.

وجه تخريج هذا الفرع على القاعدة:

أن هذه الأمور مما لا تنفك عنها حياة المسلمين للتداوي وغيرها، فلو كان لها أثرٌ في فطر الصائم لبينه النبي ﷺ، ولم يرد عنه ﷺ بيان بذلك مع الحاجة إليه، ولم ينقل ذلك عن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ القول بالفطر بها مع ممارستهم لها، فدل ذلك على عدم الفطر بها.

يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأما الكحل، والحقنة، وما يقطر في إحليله، ومداواة المأمومة والجائفة: فهذا مما تنازع فيه أهل العلم: فمنهم من لم يفطر بشيء من ذلك، ومنهم من فطر بالجميع لا بالكحل، ومنهم من فطر بالجميع لا بالتقطير، ومنهم من لم يفطر بالكحل ولا بالتقطير ويفطر بما سوى ذلك.

والأظهر أنه لا يفطر بشيء من ذلك؛ فإن الصيام من دين المسلمين الذي يحتاج إلى معرفته الخاص والعام، فلو كانت هذه الأمور مما حرمها الله ورسوله في الصيام ويفسد الصوم بها، لكان هذا مما يجب على الرسول بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة وبلغوه الأمة كما بلغوا سائر شرعه.

فلما لم ينقل أحد من أهل العلم عن النبي ﷺ في ذلك لا حديثًا صحيحًا ولا ضعيفًا ولا مسندًا ولا مرسلًا، علم أنه لم يذكر شيئا من ذلك. والحديث المروي في

الكحل ضعيف رواه أبو داود في السنن ولم يروه غيره. ولا هو في مسند أحمد ولا سائر الكتب المعتمدة»[١].

وقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا كانت الأحكام التي تعم بها البلوى لا بد أن يبينها الرسول ﷺ بيانا عاما، ولا بد أن تنقل الأمة ذلك: فمعلوم أن الكحل ونحوه مما تعم به البلوى كما تعم بالدهن والاغتسال والبخور والطيب، فلو كان هذا مما يفطر لبينه النبي ﷺ كما بين الإفطار بغيره، فلما لم يبين ذلك علم أنه من جنس الطيب والبخور والدهن...

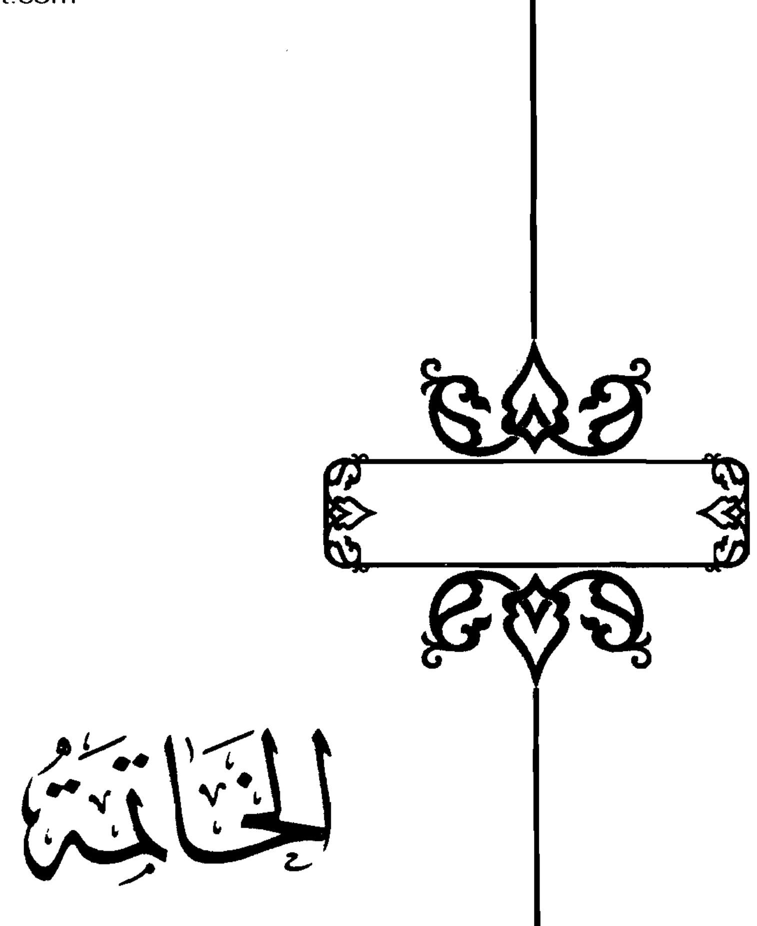
وقد كان المسلمون في عهده ﷺ يجرح أحدهم إما في الجهاد وإما في غيره مأمومة وجائفة، فلو كان هذا يفطر لبيَّن لهم ذلك، فلما لم ينه الصائم عن ذلك، علم أنه لم يجعله مفطرا»[٢].

وقد سبقت هذه المسألة بتوجيه أقوال الأئمة الأربعة في الباب الأول في قواعد القياس تحت قاعدة: إذا كان في الأصل وصفان مناسبان لم يجز إلحاق الفرع بأحدهما دون الآخر[٣].

ويمكن القول "هنا" بأن تخريج هذا الفرع على قاعدة "عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة" صحيح؛ لحاجة المسلمين للبيان في هذه الأمور، وعدم وروده صريحًا عن النبي ﷺ، ولا عن الصحابة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٣٣، ٢٣٤)
(٢) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٤٢)
(٣) انظر – غير مأمور – ص(٢٩٠)


الخَاتِمَةُ

الخاتمة

وبعد دراسة القواعد الأصولية وتطبيقاتها الفقهية عند ابن تيمية؛ فإنه يمكن استخلاص النتائج الآتية:

أولا: ما يرجع إلى القواعد الأصولية عند ابن تيمية:

١- أن القاعدة الأصولية عند ابن تيمية استُمِدَّت من عدة مصادر؛ أهمها نصوص الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة، واللغة العربية.

٢- اتسمت القاعدة الأصولية عند ابن تيمية بالتأصيل والاطراد مع الوضوح والإحكام.

٣- اعتنى ابن تيمية بعلم الأصول، وبتصحيح مسار العلم لتحقيق الثمرة المرجوة منه، وذلك بالتنبيه على أمرين:

الأول: تصفية هذا العلم من القواعد التي لا ثمرة لها في التخريج والاستنباط الفقهي.

الثاني: تصفية مصدر التلقي لهذا العلم، وذلك بالتنبيه على أحق الناس بهذا العلم، وهم الصحابة، والتابعون، ثم الأئمة المجتهدون المتبعون، الذين تركوا فقهًا متكاملا مبنيًا على قواعد أصولية ثابتة مطردة، بخلاف مَن جاء بعدَهم ممن تكلم في الأصول من جهة التنظير العقلي المجرد عن التطبيق العملي، فأثقل العلم وأقعده عن تحقيق غرضه.

٤- وظَّف ابن تيمية القواعد الأصولية في علاج مشكلات الأمة، بنبذ التعصب والاختلاف، ومحاربة البدع والأهواء، وضبط مسائل الاجتهاد والتقليد والإنكار.

ثانيًا: ما يرجع إلى تخريج الفروع على الأصول عند ابن تيمية:

١- حوت الدراسة - حسب استقراء الباحث - على ثمانٍ وأربعين قاعدة أصولية، قد خرَّج عليها ابنُ تيمية مائةً وثلاثَ مسائلَ فقهيةٍ، ظَهَرَ صحةُ تخريجِ أغلبِها على ما أُلحقتْ به من القواعد، عدا ثلاثَ عشْرةَ مسألةٍ كانت محلَّ نظر من

الباحث؛ للتردد في استقامة تخريجها على القاعدة الأصولية.

٢- أن الخلاف الفقهي أحيانًا قد لا يرجعُ إلى الاختلاف في التقعيد الأصولي، بل يرجعُ إلى تطبيق القاعدة الأصولية على النصوص، وذلك ظهر في موافقة ابن تيمية جمهورَ العلماء في قاعدة اقتضاء الأمر المطلق للوجوب، مع خلافه لهم في الفروع المخرَّجة عليها عنده؛ كاختياره لوجوب التسبيح في الصلاة، ووجوب سجود التلاوة.

فهذا الخلاف لا يعود إلى أصل القاعدة، بل في تطبيقها على النصوص، والبحث في القرائن التي تصرف الأمر عن مقتضاه.

٣- أن اختيارات ابن تيمية التي وُصِفَت بمخالفتها للجمهور اعتمدت على قواعدَ أصوليةٍ مُحكمَة، ولم تكن عن اتباعِ هوىً، أو قلةِ علم.

٤- انفرد ابن تيمية بتأصيل وتقعيد عددٍ من القواعد الأصولية، التي خرَّج عليها فروعًا فقهية، مثل:

قاعدة: ما فعله النبي ﷺ لسبب يكون مشروعًا عند وجود السبب ولا يُجعَل سنة دائمة، وأن ترْكَ النبيِّ ﷺ مع وجود المقتضي وانتفاء المانع من أقسام السنة، وأن الإجماعَ لا يدلُّ على نصٍّ ناسخ لم يبلغنا، وأن الإجماعَ لا يَنعقدُ على خلاف سُنَّة، وأن الأصلَ إذا كان فيه وصفان مناسبان لم يجز إلحاقُ الفرع بأحدهما دون الآخر، وأن ما مُنع سدًّا للذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة، وأن الاسمَ الذي أطلقه الشرع لا يُقيَّد إلا بالشرع، وأن الأسماء التي لا حدَّ لها في الشرع ولا في اللغة يُرجع فيها للعرف، وأن المفهومَ لا عموم له.

٥- اتسمت الفروعُ الفقهية المخرَّجة على القواعد الأصولية عند ابن تيمية بمراعاتها للتيسير ورفع الحرج عن عموم الأمة، كمسألة طواف الحائض،

وعدم وقوع الطلاق المحرَّم، وسقوط جميع واجبات الصلاة للعجز، مع عدم وجوب الإعادة عليه، وغير ذلك.

٦- استدل ابن تيمية على بعض الفروع الفقهية المتفق عليها أو التي هي قول جمهور العلماء بمسالك استدلال يمكن القولُ بانفراد ابنِ تيمية بها، كاستدلاله على اشتراط الدخول على المطلقة ثلاثًا لتحلَّ لزوجها الأول بقاعدة: الأمر بالشيء أمر بجميعه والنهي عن الشيء نهي عن بعضه، واستدلالِه على عدم مشروعية الأذان للعيدين بقاعدة: ما شُرِع بوصف العموم والإطلاق لا يقتضي أن يكون موصوفًا بوصف الخصوص والتقييد، وغيرها.

٧- خرَّج ابنُ تيمية الفرعَ الفقهي الواحد على عدة قواعد أصولية مما يؤكد ترابط القواعد الأصولية عند ابن تيمية وقوة استحضاره لها، وظهور الحكم الشرعي المخرج عليها حيث توصل إليه بأكثر من مسلك من مسالك الاستدلال.

وأما عن أهم التوصيات المقترحة التي توصي بها هذه الدراسة:

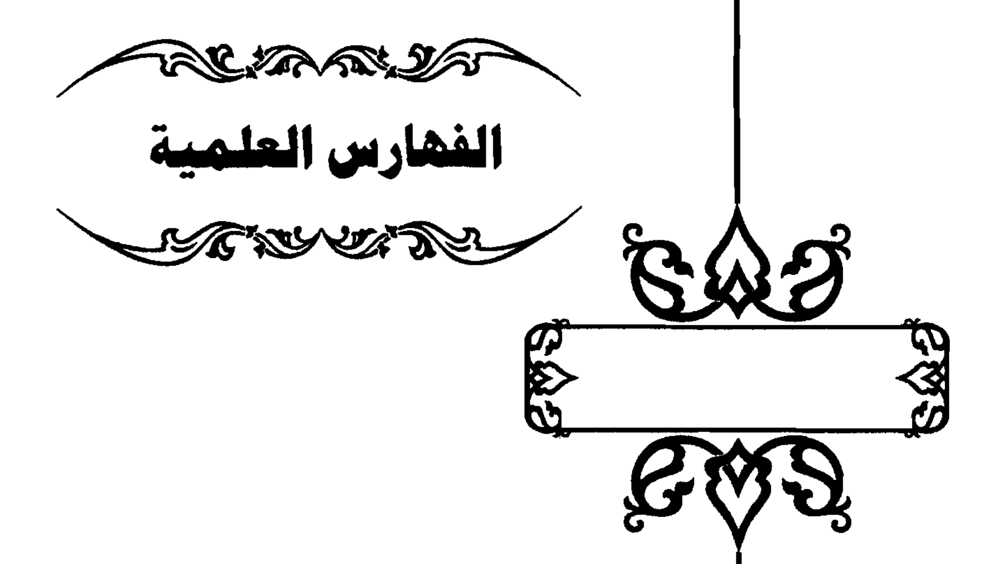
١- ضرورة الاعتناء باجتهاد وأقوال الأئمة السابقين في علم الأصول؛ لأنه المنبع الصافي لهذا العلم.

٢- دراسة الاختيارات الفقهية للعلماء الذين صنفوا في علم الأصول للمقارنة بينها وبين قواعدهم الأصولية من جهة بناء الفروع عليها، والتحقق من مدى ضبط اختياراتهم بالقواعد.

وأما دراسة الآراء الأصولية دراسة نظرية دون بيان أثر ذلك في الخلاف الفقهي فلا تزيد الأصول إلا بُعدًا عن المقصود.

والحمد لله، وصلى الله على نبيِّنا محمد،

وعلى آله وصحبه وسلم.



الفهارس العلمية

فهرس المراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانياً: التفاسير وعلوم القرآن

١- أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن على الرازى الجصاص (ت:٣٧٠) تحقيق محمد الصادق قمحاوي. ط- دار إحياء التراث.

٢- أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي. (ت: ٥٤٣) تحقيق على محمد البجاوي. ط- دار الفكر العربي. وط- دار الكتب العلمية تحقيق محمد عبد القادر عطا.

٣- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ) ط- الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٤- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ) ط- الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ثانياً: الحديث الشريف وعلومه

٥- الإحسان "صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان" لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي(ت٣٥٤هـ). ط- مؤسسة الرسالة، بيروت١٤١٤. تحقيق شعيب الأرنؤوط

٦- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل لمحمد ناصر الدين الألباني (ت:١٤٢٠) المكتب الإسلامي.

٧- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي لمحمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (ت١٣٥٣هـ) ط- دار الكتب العلمية-بيروت.

٨- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢) ط- دار الكتب العلمية.

٩- تهذيب سنن أبي داود لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله، المعروف بابن قيم الجوزية (ت:٧٥١). ط- دار الكتب العلمية-بيروت.
١٠- الجامع الصحيح المختصر لمحمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي (ت:٢٥٦) ط- دار ابن كثير، اليمامة-بيروت سنة ١٤٠٧ - ١٩٨٧ الطبعة الثالثة تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
١١- الجامع الصحيح سنن الترمذي للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ) ط- دار إحياء التراث العربي-بيروت تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
١٢- سنن أبي داود للإمام سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ) ط- دار الفكر. تحقيق:محمد محيي الدين عبد الحميد.
١٣- سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني (ت٢٧٥هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط-دار الفكر-بيروت.
١٤- سنن البيهقي الكبرى للحافظ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبي بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ) تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط- مكتبة دار الباز-مكة المكرمة سنة ١٤١٤.
١٥- سنن الدارقطني للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي(ت٣٨٥هـ) ط- دار المعرفة -بيروت سنة ١٣٨٦ تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
١٦- سنن الدارمي للحافظ عبد الله بن عبد الرحمن أبي محمد الدارمي (ت٢٥٥هـ) ط- دار الكتاب العربي -بيروت سنة ١٤٠٧ الطبعة الأولى تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي.
١٧- السنن الكبرى للحافظ أحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن النسائي (ت٣٠٣هـ) ط- دار الكتب العلمية-بيروت سنة ١٤١١ - ١٩٩١ الطبعة الأولى تحقيق د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن.
١٨- سنن النسائي (المجتبى من السنن) للحافظ أحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن النسائي (ت٣٠٣هـ) تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط- مكتب المطبوعات الإسلامية -حلب سنة ١٤٠٦.
١٩- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك لمحمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (ت:١١٢٢هـ) ط- دار الكتب العلمية-بيروت سنة ١٤١١ الطبعة الأولى.

٢٠- شرح النووي لصحيح مسلم للإمام أبي زكريا يحيي بن شرف بن مري النووي (ت٦٧٦هـ). ط- مؤسسة قرطبة ١٤١٤هـ، وطبعة أخرى: بتحقيق مأمون شيحا ط- دار المعرفة-بيروت.

٢١- صحيح ابن خزيمة للإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة أبي بكر السلمي النيسابوري (ت:٣١١) ط المكتب الإسلامي بيروت ١٣٩٠ - ١٩٧٠ت د. محمد مصطفى الأعظمي، والشيخ ناصر الدين الألباني.

٢٢- صحيح مسلم للحافظ مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ) ط-دار إحياء التراث العربي-بيروت تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي.

٢٣- عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم آبادي أبي الطيب. ط- دار الكتب العلمية-بيروت سنة ١٤١٥الطبعة الثانية.

٢٤- فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي (ت٨٥٢هـ) ط- دار المعرفة-بيروت سنة ١٣٧٩ تحقيق: الشيخ عبد العزيز ابن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي ، ومحب الدين الخطيب.

٢٥- فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام زين الدين أبي الفرج الشهير بابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، ط- دار ابن الجوزي، تحقيق طارق بن عوض الله.

٢٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للحافظ نور الدين أبي بكر الهيثمي(ت٨٠٧هـ). ط- منشورات دار المعارف. بيروت.

٢٧- مختصر سنن أبي داود للحافظ زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري. (ت٦٥٦هـ) ط- دار الكتب العلمية.

٢٨- المستدرك على الصحيحين للحافظ محمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ) ط-دار الكتب العلمية-بيروت سنة ١٤١١-١٩٩٠ الطبعة الأولى تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٢٩- المصنف لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني.(ت٢١١هـ) ط- المكتب الإسلامي. بيروت سنة ١٤٠٣ الطبعة الثانية. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٣٠- المصنَّف في الأحاديث والآثار للحافظ أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي (ت٢٣٥هـ) ط- مكتبة الرشد-الرياض سنة ١٤٠٩ الطبعة الأولى تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٣١- موطأ الإمام مالك لمالك بن أنس أبي عبد الله الأصبحي (ت١٧٩هـ) تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي ط- دار إحياء التراث العربي.مصر.

٣٢- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للحافظ عبدالله بن يوسف أبي محمد الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ) ط-دار الكتب العلمية.

ثالثاً: أصول الفقه وقواعده

أ- أصول الفقه

٣٣- الإبهاج في شرح المنهاج : علي بن عبد الكساني السبكي (ت٧٥٦هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ) تحقيق شعبان محمد إسماعيل ط. مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠١هـ- ١٩٨١م

٣٤- إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر للدكتور عبد الكريم النملة ط- دار العاصمة ١٤١٧هـ

٣٥- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ) تحقيق: الدكتور عبد الله محمد الجبوري ط - مؤسسة الرسالة ١٤٠٩هـ

٣٦- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ) بتعليق فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي(ت١٤١٥هـ) ط-دار الصميعي٢٠٠٣م.

٣٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) بتحقيق أبي حفص سامي بن العربي ط- دار الفضيلة ٢٠٠٠م

٣٨- الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دراسة نظرية تطبيقية تأليف الطيب السنوسي أحمد، تقديم الدكتور يعقوب الباحسين، ط- دار التدمرية ط-١٤٢٤هـ، وأصله رسالة ماجستير.

٣٩- أصول السرخسي للإمام أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٩٠هـ) تحقيق: أبو الوفا الأفغاني ط - دار المعرفة بيروت ١٣٩٣هـ

٤٠- أصول الفقه لشمس الدين بن مفلح المقدسي الحنبلي (ت٧٦٣هـ) تحقيق الدكتور فهد السدحان ، ط- مكتبة العبيكان ١٤٢٠هـ

٤١- أصول الفقه للدكتور محمد أبو النور زهير. ط : مكتبة الكليات الأزهرية.

٤٢- أصول الفقه الإسلامي للدكتور زَكِيّ الدين شعبان. ط- جامعة قارينوس-ليبيا ١٩٩٠.

٤٣- أصول الفقه المُسمَّى "الفصول في الأصول" للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ) تحقيق: الدكتور عجيل جاسم النشمي ط - وزارة الأوقاف بالكويت.

٤٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين لشمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ط- مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٨هـ

٤٥- إيضاح المحصول من برهان الأصول لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري (ت٥٣٦هـ) ، تحقيق : الدكتور عمار الطالبي ، ط – دار الغرب الإسلامي.

٤٦- البحر المحيط للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤) ط - وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية -الكويت.

٤٧- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ) تحقيق : الدكتور عبد العظيم اليب، ط - قطر ١٣٩٩هـ

٤٨- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) تحقيق: محمد مظهر بقا. ط- جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٦هـ

٤٩- التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو ط- دار الفكر دمشق ١٤٠٠هـ

٥٠- التحبير شرح التحرير لعلاء الدين أبي الحسن بن سليمان المرداوي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ) تحقيق الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، والدكتور عوض القرني، ط- مكتبة الرشد ١٤٢١هـ

٥١- تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد للحافظ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن سيف الدين كيكلدي العلائي الدمشقي الشافعي (ت٧٦١هـ) تحقيق الدكتور إبراهيم محمد سلقيني، ط- دار الفكر ١٤٠٢هـ

٥٢- تخريج الفروع على الأصول لمحمود بن أحمد الزنجاني (ت ٦٥٦ هـ) تحقيق الدكتور محمد أديب صالح ط- مؤسسة الرسالة ببيروت ١٤٠٧هـ

٥٣- تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ) تحقيق: الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي. بدون دار نشر.

٥٤- التلويح على التوضيح للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) تحقيق الشيخ زكريا عميرات ط : دار الكتب العلمية.

٥٥- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول لجمال الدين الإسنوي (ت ٧٧٢هـ) تحقيق: دكتور محمد حسن هيتو ط- مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ

٥٦- التمهيد في أصول الفقه تأليف محفوظ بن أحمد الحسن أبو الخطاب الكلوذاني الحنبلي (ت٥١٠هـ) تحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة ط- جامعة أم القرى ١٤٠٦هـ

٥٧- تيسير التحرير شرح أمير بادشاه على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لكمال الدين محمد بن عبد الواحد الشهير بن همام الحنفي (ت ٨٦١هـ) ط - مصطفى الحلبي ١٣٥١ هـ

٥٨- جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ) ط- دار الكتب العلمية.

٥٩- حاشية البناني على شرح جوامع الجوامع لجلال الدين محمد أحمد (ت٨٦٤هـ) ط - عيسى الحلبي.

٦٠- حاشية العطار على شرح المحلي لجمع الجوامع للشيخ حسن العطار (ت١٢٥٠هـ) ط- دار الكتب العلمية

٦١- الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط- دار الكتب العلمية .

٦٢- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ) ط- عالم الكتب.
٦٣- روضة الناظر وجنة المناظر لموفق الدين بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) تحقيق الدكتور محمود حامد عثمان، وطبعة أخرى بتحقيق الدكتور عبد الكريم النملة ط- دار الرشد.
٦٤- سد الذرائع في الشريعة الإسلامية لمحمد هشام البرهاني ط-دار الفكر ١٩٨٥م.
٦٥- سلاسل الذهب للإمام بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) بتحقيق الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي. بدون دار نشر.
٦٦- شرح البدخشي مناهج العقول مع شرح الإسنوي نهاية السول للإمام محمد بن الحسن البدخشي (ت ٩٢٣هـ) ط - صبيح
٦٧- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول لشهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ) ط- دار الفكر ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م
٦٨- شرح الكوكب المنير المسمى مختصر التحرير للشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (ت ٩٧٢هـ) تحقيق: الدكتور محمد الزحيلي وآخر ط- كلية الشريعة بمكة المكرمة ١٤٠٠هـ
٦٩- شرح اللمع لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) تحقيق عبد المجيد تركي ط - دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨هـ
٧٠- شرح منهاج البيضاوي لمحمد بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت ٧٤٩هـ) تحقيق الدكتور عبد الكريم نملة. ط- دار الرشد-الرياض.
٧١- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء البغدادي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي ط – السعودية ١٤١٠
٧٢- الفقيه والمتفقه لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن الخطيب البغدادي (ت٤٦٢هـ) تحقيق عادل بن يوسف العزازي، ط- دار ابن الجوزي ١٤١٧هـ
٧٣- فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري اللكنوي (ت١٢٢٥م) ط-دارالكتب العلمية ١٤٢٣هـ

٧٤- قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي (ت٤٨٩هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن حافظ الحكمي ، ط- مكتبة التوبة ١٤١٩هـ

٧٥- القواعد الأصولية تأصيل وتطبيق للدكتور عدنان الشوابكة ، ط- دار النفائس ٢٠١١م.

٧٦- القواعد والفوائد الأصولية لأبي الحسن علي بن عباس البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام (ت٨٠٣هـ) تحقيق عايض الشهراني ، وناصر الغامدي، ط- مكتبة الرشد ١٤٢٣هـ

٧٧- كشف الأسرار للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ) ط - دار الكتاب العربي بيروت.

٧٨- اللمع للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الفيروز أبادي (٤٧٦هـ) ط- دار الكتب العلمية ١٤٠٥هـ.

٧٩- محاضرات في أصول الفقه للأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبو سُنَّة (ت٢٠٠٣م) ط-بالقاهرة ٢٠٠م.

٨٠- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق الدكتور طه جابر العلواني ط- مؤسسة الرسالة .

٨١- مذكرة في أصول الفقه للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت١٣٩٣هـ) ط- مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة.

٨٢- المستصفى في علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) تحقيق الدكتور حمزة بن زهير حاظ ، وطبعة أخرى تحقيق الدكتور محمد سليمان الأشقر ط- مؤسسة الرسالة ١٤١٧.

٨٣- المسوَّدة لآل تيمية تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ط – المدني ، وطبعة أخرى : بتحقيق الدكتور أحمد بن إبراهيم الذروي ط- دار الفضيلة ، وأصلها رسالة دكتوراه.

٨٤- المعتمد في علم أصول الفقه لأبي الحسين بن محمد بن علي بن البصري (ت ٤٣٦هـ) اعتناء محمد حميد الله وآخران ط - دمشق ١٣٨٥هـ

٨٥- مفتاح الوصول في علم الأصول للإمام عبد الله محمد بن أحمد المالكي الشريف التلمساني (ت٧٧١هـ) تحقيق الدكتور محمد علي فركوس ط – مؤسسة الريان ١٤١٩هـ

٨٦- منتهى السول في علم الأصول للإمام أبي الحسن الآمدي (ت٦٣١هـ) ط- دار الكتب العلمية.
٨٧- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت٧٩٠) تعليق الشيخ عبد الله دراز ط- دار الفكر العربي.
٨٨- المهذب في علم أصول الفقه المقارن للدكتور عبد الكريم بن علي النملة، ط- مكتبة الرشد ١٤٢٠.
٨٩- نثر الورود على مراقي السعود شرح الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وأكمله الدكتور محمد ولد سيد الشنقيطي، ط- دارالمنارة.
٩٠- نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (ت ١٢٣٣هـ) ط- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالرباط.
٩١- نظرية التقعيد الأصولي للدكتور أيمن عبد الحميد البدارين، ط- دار ابن حزم ١٤٢٧هـ، وأصله رسالة دكتوراه.
٩٢- نفائس الأصول في شرح المحصول لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ) تحقيق عادل عبد الموجود، علي معوض، ط-مكتبة نزار الباز ١٤١٨هـ.
٩٣- نهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت٧١٥هـ) تحقيق الدكتور صالح اليوسف، والدكتور سعد السويح، ط- المكتبة التجارية بمكة المكرمة ١٤١٦.
٩٤- الواضح في أصول الفقه لأبي الوفاء بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣هـ) تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط- مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ.
٩٥ - الوسيط في أصول الفقه للأستاذ الدكتور أحمد فهمي أبو سُنَّة (ت٢٠٠٣م) ط-القاهرة ٢٠٠٠م.

ب- القواعد الفقهية

٩٦- الأشباه والنظائر لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٧١هـ) تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض، ط-دار الكتب العلمية ١٤١١هـ.
٩٧- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ) ط-دار الكتاب العربي، وطبعة أخرى ط-دار السلام تحقيق محمد تامر وحافظ عاشور.

٩٨- شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد بن محمد الزرقا (ت١٩٣٨هـ) ط- دار القلم دمشق ١٤٠٩هـ

٩٩- غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لمحمد بن أحمد الحنفي الحموي (ت١٠٩٨هـ) ط-دار الباز ١٤٠٥هـ

١٠٠- الفروق لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ) ، وبهامشه إدرار الشروق على أنواء الفروق للإمام ابن الشاط (ت٧٢٣هـ) ط- مؤسسة الرسالة١٤٢٤.

١٠١- القواعد لأبي عبد الله محمد بن محمد المَقَّري (٧٥٨هـ) تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد، ط-جامعة أم القرى.

١٠٢- قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (٦٦٠هـ) ط-مؤسسة الريان ١٤١٠.

١٠٣- القواعد الفقهية للدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، ط-مكتبة الرشد ١٤١٨هـ

١٠٤- القواعد الفقهية لعلي أحد الندوي، ط- دار القلم ١٤١٨هـ

١٠٥- القواعد في الفقه المسمى تقرير القواعد وتحرير الفوائد لأبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ) تحقيق إياد القيسي، ط-بيت الأفكار الدولية ٢٠٠٤م.

١٠٦- القواعد النورانية لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ) تحقيق أحمد بن محمد الخليل، ط-دار ابن الجوزي .

١٠٧- القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية في كتابي الطهارة والصلاة لناصر بن عبد الميمان، ط-جامعة أم القرى ١٤٢٦.

١٠٨- المنثور في القواعد الفقهية لبدر الدين محمد بن بهاء الزركشي (ت ٧٩٤هـ) تحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد ، ط- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-الكويت ١٤٠٥هـ

١٠٩- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للدكتور محمد صدقي البورنو، ط-مؤسسة الرسالة ١٤١٦.

رابعاً: الفقه

أ - الفقه الحنفي

١١٠- الأصل المعروف بالمبسوط للإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبي عبد الله (ت١٨٩هـ) تحقيق أبي الوفا الأفغاني، ط-عالم الكتب ١٤١٠هـ

١١١- إعلاء السنن لظفر أحمد العثماني التهانوي (ت١٣٩٤) ط- دار الفكر١٤٢١

١١٢- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن بكر (ت٩٧٠هـ) ط- دار المعرفة-بيروت

١١٣- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين الكاساني (ت٥٨٧هـ) ط-دار الكتب العلمية.

١١٤- البناية في شرح الهداية لبدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت٨٥٥هـ) ط-دار الفكر العربي ١٩٩٠م

١١٥- تحفة الفقهاء لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ) ط- دار الكتب العلمية-بيروت سنة ١٤٠٥ الطبعة الأولى.

١١٦- حاشية على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح لأحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي ت:١٢٣١ ط- مكتبة البابي الحلبي -١٣١٨.

١١٧- رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروف بحاشية ابن عابدين لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي(١٢٥٢هـ) تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض ط-دار الكتب العلمية ١٤١٥هـ

١١٨- شرح فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ) ط-دارالكتب العلمية ١٤٢٤هـ

١١٩- المبسوط لشمس الأئمة أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي(٤٨٣هـ) ط- دار المعرفة ١٤٠٦.

١٢٠- الهداية شرح بداية المبتدي لأبي الحسين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني (ت٥٩٣هـ) ط- المكتبة الإسلامية-بيروت.

ب – الفقه المالكي

١٢١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد للإمام محمد بن أحمد بن رشد الحفيد المالكي(ت٥٩٥هـ)

ط- دار الفكر-بيروت.
١٢٢- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لشمس الدين محمد عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ) ط -عيسى البابي الحلبي.
١٢٣- الذخيرة للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي(ت٦٨٤هـ) ط- دار غرب-بيروت.
١٢٤- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك لأبي البركات أحمد بن محمد الدردير (١٢٠١هـ) وبهامشه حاشية الشيخ أحمد الصاوي (ت١٢٤١هـ) ط-دارالمعارف.
١٢٥- الشرح الكبير لسيدي أحمد الدردير أبو البركات (ت١٢٠١هـ) ط- دار الفكر-بيروت تحقيق: محمد عليش.
١٢٦- شرح منح الجليل على مختصر خليل للشيخ محمد أحمد محمد عليش (ت١٢٩٩هـ) ط- دار صادر.
١٢٧- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني للشيخ أحمد بن غنيم بن مهنا النفراوي الأزهري المالكي (ت١١٢٦هـ) ط- دارا الكتب العلمية ١٤١٨.
١٢٨- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس للقاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المالكي(ت٥٤٣هـ) ط- دار الكتب العلمية، تحقيق أيمن نصر الأزهري وعلاء إبراهيم الأزهري.
١٢٩- القوانين الفقهية لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ) دار الفكر.
١٣٠- الكافي في فقه أهل المدينة لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ) ط-دار الكتب العلمية- بيروت سنة ١٤٠٧
١٣١- المدونة الكبرى لإمام أهل المدينة مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) ط- دار الفكر-بيروت
١٣٢- المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي (ت٤٢٢هـ) تحقيق محمد حسن الشافعي ، ط- دار الكتب العلمية ١٤١٨هـ
١٣٣- المقدمات المهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات، والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد.(ت٥٢٠هـ) دار صادر- بيروت.
١٣٤- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لمحمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب الرعيني (ت٩٥٤هـ) ط- دار الكتب العلمية ١٤١٦هـ.

ج- الفقه الشافعي

١٣٥- الأم للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ) ط- دار الشعب، وطبعة أخرى تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، ط-دار الوفاء ١٤٢٢هـ

١٣٦- البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين يحي بن أبي الخير العمراني الشافعي اليمني (ت٥٥٨هـ) اعتنى به قايم محمد النوري، ط- دار المنهاج ١٤٢١هـ

١٣٧- حاشية إعانة الطالبين لأبي بكر عثمان بن محمد شطا الدمياطي البكري (ت بعد ١٣٠٠هـ) ط- دارالكتب العلمية ١٤١٥هـ

١٣٨- الحاوي الكبير للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي(ت٤٥٠هـ) ط- دار الفكر بيروت ١٤١٤. تحقيق الدكتور محمود مطرجي.

١٣٩- روضة الطالبين وعمدة المفتين لمحيي الدين أبو زكريا يحي بن شرف بن مري النووي (ت٦٧٦هـ) ط-المكتب الإسلامي، وطبعة أخرى تحقيق عادل عبد الموجود، وعلي معوض ط- عالم الكتب ١٤٢٣هـ

١٤٠- المجموع شرح المهذب لمحيي الدين أبو زكريا يحي بن شرف بن مري النووي (ت٦٧٦هـ) ط- دار الإرشاد بجدة، تحقيق الشيخ نجيب المطيعي، وط-دار الفكر-بيروت ١٤١٧ تحقيق محمود مطرجي.

١٤١- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لمحمد الخطيب الشربيني (ت٧٢٩هـ) ط- دار الفكر-بيروت.

١٤٢- منهاج الطالبين وعمدة المفتين للإمام يحي بن شرف النووي أبي زكريا (ت:٦٧٦) ط-دار المعرفة-بيروت.

١٤٣- المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت٤٧٦هـ) ط- دار الفكر-بيروت، وط- دار الكتب العلمية ١٤١٦.

د- الفقه الحنبلي

١٤٤- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل للإمام لعلي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ) ط- دار إحياء التراث العربي-بيروت.

١٤٥- الروض المربع شرح زاد المستقنع للحجاوي، تحقيق الدكتور أحمد الطيار. ط- دار الوطن- الرياض.

١٤٦- شرح العمدة لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (٧٢٨هـ) كتاب الطهارة تحقيق الدكتور سعود العطيشان، ط- مكتبة العبيكان ١٤١٣هـ

١٤٧- شرح العمدة لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (٧٢٨هـ) كتاب الصلاة تحقيق الدكتور خالد مشيقح ، ط- دارالعاصمة ١٤١٨هـ.

١٤٨- الشرح الممتع شرح زاد المستقنع للشيخ محمد بن صالح العثيمين(ت١٤٢١هـ) ط- دار ابن الجوزي.

١٤٩- كشاف القناع على متن الإقناع لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ) ط- عالم الكتب ١٤١٧.

١٥٠- مختصر الخرقي من مسائل الإمام أحمد بن حنبل لأبي القاسم عمر بن الحسين الخرقي ت:٣٣٤ط-المكتب الإسلامي-بيروت سنة ١٤٠٣ الطبعة الثالثة تحقيق:زهير الشاويش.

١٥١- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ) تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو والدكتور عبد الله التركي، ط- دار هجر.

١٥٢- منار السبيل في شرح الدليل لإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان (ت١٣٥٣هـ) ط- جمعية إحياء التراث ١٤٢١هـ

هـ- فقه الحديث والفقه المقارن والمذاهب الأخرى

١٥٣- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لتقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) ط- دار الكتب العلمية-بيروت.

١٥٤- الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية اختارها علاء الدين أبو الحسن البعلي الدمشقي (ت٨٠٣هـ) ط – دار الاستقامة ١٤٢٦هـ

١٥٥- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (ت٤٦٣هـ) ط- دار إحياء التراث العربي. وطبعة أخرى بتحقيق عبد المعطي القلعجي ١٤١٤هـ

١٥٦- الإقناع للإمام أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٨هـ) تحقيق الدكتور عبد الله الجبرين. ط- دار الرشد -الرياض.
١٥٧- الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٨هـ) تحقيق الدكتور صغير أحمد محمد حنيف، ط- دار طيبة -الرياض ١٤٠٥.
١٥٨- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (ت:٤٦٣هـ) ط- وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب سنة ١٣٨٧ تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري.
١٥٩- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء للإما سيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال. ط- مكتبة الرسالة الحديثة. تحقيق الدكتور ياسين أحمد درادكه.
١٦٠- سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير ت:٨٥٢ ط- دار إحياء التراث العربي-بيروت سنة ١٣٧٩م الطبعة الرابعة تحقيق:محمد عبد العزيز الخولي.
١٦١- شرح معاني الآثار لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ) تحقيق محمد زهري النجار، ط- دار الكتب العلمية- ١٣٩٩.
١٦٢- طرح التثريب في شرح التقريب والأصل للإمام زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦هـ) والشرح له ولولده ولي الدين أبي زرعة العراقي (ت ٨٢٦هـ) ط- دار إحياء التراث العربي.
١٦٣- المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ) تحقيق أحمد شاكر ط- المطبعة المنيرية
١٦٤- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني ت:١٢٥٥ ط- دار الجيل-بيروت ١٩٧٣م.

خامسا: كتب التراجم والسير

١٦٥- الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للحافظ عمر بن علي البزار (ت٧٤٩هـ) تحقيق زهير الشاويش ط- المكتب الإسلامي ١٤٠٠هـ.

١٦٦- البداية والنهاية لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٦هـ) ط- مكتبة المعارف ، وطبعة أخرى تحقيق الدكتور عبد الله التركي، ط- هجر ١٤١٧هـ.
١٦٧- التبيان لبديعة الزمان لابن ناصر الدين االدمشقي (ت٨٤٢هـ) تحقيق مجموعة من طلبة العلم ، ط- دار النوادر ١٤٢٩هـ.
١٦٨- الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون جمع محمد عزيز شمس وعلي بن عمران وتقديم الشيخ بكر أبو زيد، ط- عالم الفوائد ١٤٢٢هـ.
١٦٩- الجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد القرشي الحنفي (ت٧٧٥هـ) تحقيق الدكتور عبد الفتاح الحلو ، ط- دار هجر ١٤١٣هـ.
١٧٠- ذيل تاريخ الإسلام للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) تحقيق عمر بن السلام تدمري ط – دار الكتاب العربي ١٤٢٤هـ.
١٧١- الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر لابن ناصر الدين الدمشقي (ت٨٤٢هـ) ط – المكتب الإسلامي ١٤١١هـ.
١٧٢- سير أعلام النبلاء لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، ت: شعيب الأرناؤوط ، ط-مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٣هـ.
١٧٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لشهاب الدين أبي الفلاح عبد الحي الحنبلي المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩هـ) ط-دار ابن كثير ، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ، ومحمود الأرناؤوط.
١٧٤- طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (ت٨٥١) ط- عالم الكتب-بيروت١٤٠٧الأولى ت د. الحافظ عبد العليم خان.
١٧٥- طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت٧٧٢هـ) ط- دار الكتب العلمية .
١٧٦- طبقات الشافعية لعماد الدين أبي الفداء ابن كثير (ت٧٧٤هـ) ط- دار المدار الإسلامي.
١٧٧- طبقات الفقهاء الشافعية لتقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (ت٦٤٣هـ) تحقيق محيي الدين على نجيب، ط- دار البشائر الإسلامية .

١٧٨- طبقات الشافعية لابن هداية الله الحسنى(ت: ١٠١٤) ط- بغداد.
١٧٩- العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي (ت٧٤٤هـ) ط- الفروق الحديثة للطباعة والنشر ١٤٢٣هـ
١٨٠- الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسن محمد عبد الحي اللكنوي ط- دار المعرفة.
١٨١- مسالك الأبصار في ممالك المصار لابن فضل الله العمري (ت٧٤٩هـ) الجزء الخامس [القراء والمحدثون] تحقيق مجموعة من طلبة العلم، ط- مركز زايد للتراث والتاريخ ٢٠٠١هـ
١٨٢- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ، ط- مؤسسة الرسالة .

سادسا: المعاجم وكتب اللغة

١٨٣- تاج العروس من جواهر القاموس لمحمد مرتضى الحسيني الزَّبيدي (١٢٠٥هـ)، ط- دار الهداية.
١٨٤- التعريفات لعلي بن محمد الشريف الجرجاني (٨١٦هـ)، ط- مكتبة لبنان ١٩٨٥م.
١٨٥- القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ) ط- مؤسسة الرسالة ١٤٢٦هـ
١٨٦- الكليات لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ) ط- مؤسسة الرسالة١٤١٩هـ
١٨٧- لسان العرب لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور (٧١١هـ) ط. دار المعارف
١٨٨- مختار الصحاح للإمام أبي بكر بن عبد القادر الرازي. دار المعارف-مصر.
١٨٩- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير لأحمد بن محمد المقري الفيومي. (ت٧٧٠هـ) ط- دار الفكر.
١٩٠- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ) تحقيق عبد السلام هارون ط- دار الفكر١٣٩٩هـ
١٩١- النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير(٦٠٦هـ) تحقيق محمود الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، ط - دار إحياء التراث العربي بيروت.

سابعاً : كتب عامة

١٩٢- درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بـن تيميـة (ت٧٢٨هـ) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، ط- جامعة الإمام محمد بن سعود ١٤١١هـ

١٩٣- دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية ، إعداد عثمـان بـن محمـد الأخضر شوشان ط- مؤسسة الوقف الإسلامي ١٤٢٤هـ

١٩٤- زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط ، ط - مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ

١٩٥- صيانة مجموع الفتاوى من السقط والتحريف لناصر بـن حمـد الفهـد، ط- أضـواء السلف ١٤٢٣هـ

١٩٦- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيميـة (ت٧٢٨هـ) تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، ط- دار الوفاء ١٤٢١هـ

١٩٧- المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمع محمد بن عبد الرحمن بـن قاسم ط-١٤١٨هـ





الفهرس التفصيلي للموضوعات




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com